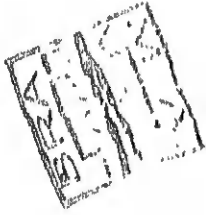


﴿ فهرست المجلد الأول من الحاشية على المرأة من اصول الفقه لخامد افندي ﴾

٤	قوله الباء للملابسة	٥٧	قوله والجواب عن الاول ان المطلق
٨	قوله الميراث باليقين اما علم اليقين	٥٨	قوله على المقيد عندنا
٩	قوله ويعمل الخ	٦٠	قوله فالزوج الثاني ينفى اذا انتهى
١٢	قوله مقدمة في تبين حد العلم	٦٥	قوله وان كان الحديث من الاجاد
١٥	قوله علم كالجنس والباقي كالفصل	٦٥	قوله وان كان الحديث من الاجاد
٢٠	قوله والمعرفة تطلق على التصور	٧٠	فصل في الامر من الخاص
١٧	قوله والمراد باحوالهما اعراضهما	٧٢	قوله طلبه اي باللفظ
٢٠	قوله سواء كانت مجهولات لهما	٧٦	قوله وهو الوجوب لا التخييل
٢٢	قوله فاحيى الى معرفتها	٨٠	قوله فكيف يسلم
٢٥	قوله دينوية كانت او اخروية	٨٧	قوله وبيان الجمل
٢٦	قوله النسبة الحكمية	٩٠	قوله اختصار كون الامر
٢٨	قوله كابتداء المعلوم على العلة	٩٥	قوله الجواب عن الاول الى قوله
٣٠	قوله وما سوى ذلك اغراض غريبة	٩٩	فصل في بيان الاختلاف في افادة
٣٣	قوله واورد اى اورده شراح	١٠٥	قوله والذكرة في الاثبات
٣٦	قوله فقلت بطريق الشهرة	١١٢	قوله فمنوع الخ
٤١	قوله باربعة اقسام باربعة	١١٦	قوله فقول الشافعي ان الامة
٤٤	قوله فهو المستر	١٢٥	قوله قسم القيد الخ
٤٦	قوله ثم المراد بالوضع الخ	١٣٣	قوله ولا تنفائها الخ
٤٧	قوله في جميع ذلك الاستقراء	١٤٠	قوله والعياذ بالله تعالى الواو
٤٨	قوله فادعى انها تبلغ الى سبعمائة	١٤٦	قوله والثاني اى قلنا في جواب
٥١	قوله كاتسان فانه اكثر شيوعا	١٥١	قوله ما افاده بعض الافاضل
٥٥	قوله فني تعليق الفاء باول الكلام		



١٥٦	قوله اوفصل يسقطه الفرض	٢٨١	قوله بانفكا كهائى بانفكاك
١٦٤	قوله وشروط لادائه كاسبق	...	ارادة الله تعالى
١٦٨	قوله خلافا للشافعى	٢٨٢	قوله وجوب العبادات
١٧٢	قوله لان رخصته اى رخصة	...	الكفار مخاطبون بها
...	المريض الخ	٢٨٨	باب النهي قوله ومنه
١٨٠	قوله وايضا للاكثر حكم الكل	٢٩٧	قوله والنهي المطلق الخ
١٨٨	قوله والاثم بالنفوت الخ	٣٠٦	قوله لامن حيث ثمنه المطاسى
١٩٥	باب ما يقب ببيان صفة حكم	٣٢٤	قوله لان الضرورة تدفع بها
...	الاصل	٣٢٨	فصل قوله اختلفوا فى المطلق
٢٠١	قوله وذلك بتسليم العين لاملل	...	والمقيد
٢١٤	قوله غريب على شبهة بالقضاء	٣٣٥	قوله والمعرفة ليست بمطلقة
٢١٩	قوله بينهما اى بين القصاص	٣٤١	فصل فى معرفة احكام العموم
...	وبين المال	٣٥٠	قوله فى عام لارشاده شخص
٢٢٨	قوله من الاعراض الغير الباقية	٣٥٧	قوله مستقل احتراز عن
٢٣٢	قوله وجوب الايمان على	...	الاستثناء الخ
...	الصبي العاقل	٣٦٤	فصل اختلفوا فى العام المخرج
٢٣٩	قوله يكون كفره باستيفار جهوده	...	بعض الافراد
...	باللسان	٣٦٦	باب الفاظ العموم
٢٤٥	قوله الا بالاداء	٣٧٤	قوله وقيل الى واحد
٢٤٨	فصل فى بيان مراتب تكليف	٣٨١	قوله فاذا لم يوجد معهود يصار
...	مالا يطابق	...	الى الاستغراق
٢٥٣	قوله فانها علة تامة	٣٨٤	قوله والذكرة المنفية
٢٦٠	قوله شرط ابقاء الواجب	٣٨٨	قوله ومن فانها موضوعة
...	فى الذمة	...	لذوات من يعقل
٢٦٧	قوله ببقاء الارض وهو الخارج	٣٩٣	قوله وما كن اى من الفاظ العموم
٢٧٢	فصل الامر باصر التفسير ليس	٣٩٦	قوله واين وحيث اتهم الامكنة
...	امر له الابدليل الخ	٣٩٦	قوله وكل لشمول الافراد
٢٧٦	قوله قلنا النهي المطلق يقتضى	٣٩٨	قوله وكلما بالعكس
...	فساد المنهى عنه		

٤٠٠	قوله وجميع للشعول على سبيل	٤٧٧	قوله وقد يعبر عن علاقة المشابهة
٠٠٠	الاجتماع دون الانفراد	٠٠٠	في المجاز الشرعي بالاتصال
٤٠٢	قوله نعم بفتح العين وكنانة	٠٠٠	في المعنى المشروع
٠٠٠	بكسر هاء	٤٨٤	قوله ثم ان كانت الاصاله والفرعية
٤٠٣	قوله وبلى حرف جواب اصلي	٠٠٠	من الطرفين جاز المجاز منهما
٠٠٠	الالف	٤٩٣	قوله قال صاحب المفتاح
٤٠٩	فصل في بيان لفظ المشترك	٠٠٠	في الاستدراك
٠٠٠	والفرق بين المشترك والعام	٤٩٧	فصل المجاز خلف عن الحقيقة
٤١١	قوله والمجاز	٥٠٣	قوله والمهجورة قد ثبت به الحكم
٤١٦	فصل في الجمع المنكر	٠٠٠	اذا صار فردا من افراد المجاز
٤١٧	باب معرفة احكام الظاهر	٥١٣	فصل في استحالة اجتماع الحقيقة
٠٠٠	وانص والمفسر والحكم	٠٠٠	والمجاز
٤٢٥	قوله ان القرينة لا تختص بالنطقية	٥٢٤	باب جملة ما ترك به الحقيقة
٠٠٠	واعلمها حالية	٥٢٩	قوله واما عند الشافعي فلان مثل
٤٢٩	قوله وحكمه وجوب العمل به	٠٠٠	هذا المجاز من قبيل المفتضى
٤٣٤	قوله ومن السنة	٥٣٦	قوله لان الحرام نوطان
٤٣٧	قوله واما الخفي	٥٣٧	قوله من المقابلة والمطابقة
٤٤١	قوله وحكمه امتناع حقيقة المراد	٥٣٨	باب حروف المعاني
٠٠٠	من اللفظ الخفي	٥٣٩	قوله حروف العاطفة
٤٤٦	قوله واما المجمل فاخفى مراده	٥٤٤	قوله بخلاف صورة التكرار
٤٤٧	قوله فيكون مشكلا	٥٥١	قوله والفاء لا تعقب
٤٤٨	قوله انقطع رجاء معرفة مراده	٥٥٩	قوله وثم لا تراخي
٤٥٠	قوله هذه طريقة السلف	٥٦٤	قوله وبلى الاعراض قبله
٤٥٦	باب الحقيقة والمجاز واحكامهما	٥٦٧	قوله ولاكن الاستدراك
٤٦١	وحكمها ايضا رجحانها على المجاز	٥٧١	قوله واو لاحد ما فوقه
٤٦٤	قوله اى العلاقة على ما عليه	٥٨١	قوله فالعطف عليه هو المأخوذ
٠٠٠	المتحققون منحصرة في ثمانية	٠٠٠	من صدر الكلام
٤٧١	قوله واما يكون احدهما جزءا	٥٨٦	قوله انها تدل على ان عدم النفع
٠٠٠	الاخر	٠٠٠	لم يجمع بين الايمان والعمل

٥٩٩	قوله اعلم ان كلمة حتى لم تذكر ههنا	٦٤٦	قوله لو لمضى الغد لانها لا تنتفأ
٤٠٠	كما ذكر في سائر الكتب	٠٠٠	الثاني لانتفاء الاول
٦٠٠	باب حروف الجر قوله فالباء	٦٤٩	قوله ولا لافي المنع كالاستثناء
٠٠٠	للاصاق الخ	٦٥٠	قوله واذا عند الكوفيين مشترك
٦٠٧	قوله وعلى الاستعلاء صورة	٠٠٠	لفظا
٦١٠	قوله ومن لابتداء الغاية الخ	٦٥٩	قوله ونحو اذا ما الا في تحضنه
٦١٥	قوله وحتى للغاية	٠٠٠	للحجازة
٦٢٣	قوله واما اذا دخلت الافعال	٦٦٠	قوله ومتى لا الوقت اللازم المبهم
٠٠٠	صورة الخ	٦٦١	قوله ومثله حتى ما
٦٢٨	قوله وعند تعذر الحقيقة الاخذ	٦٦١	قوله كيف للسؤال عن الحال
٠٠٠	بالجواز انسب	٦٦٦	قوله ولم اسم موضوع للعدد المبهم
٦٢٩	قوله والى لانتفاء الغاية	٦٦٨	قوله وتغير يستعمل صفة للنكرة
٦٣٤	قوله وفي لظرف بان يستعمل المجرور	٠٠٠	بحيث لا يعرف الا بالاضافة
٦٣٩	قوله ومن اسماء الظرف مع	٦٧٢	قوله سيما في العرف
٠٠٠	وفي المفعلي مع اسم بدليل التنوين		
٦٤٢	قوله وعند المحضرة الحقيقية الخ		
٦٤٣	قوله ومن كلمات الشرط عتمها		
٠٠٠	لان بعضها اسماء		
٦٤٤	قوله ان وهو اصل فيه		
			تمت فهرست الجملد الاول
			من هذه الحاشية
			الطبعة

اصولدن مەرات حاشیە سى مولانا حامد افندىنىڭ اثر قىلارنى
اولوب بۇدۇمەد طبعخانە حامرەدە طبع اولۇشۇدۇر
موى اليهك بىك طقسان سىكرتارىيەدە
وفات ايتىدىكى اسامى
كەتپەدە مۇرردۇر



M.A. LIBRARY, A.M.U.



AR710

حاشية على المرأة
لمولانا حامد

بسم الله الرحمن الرحيم

حامدا لله الذي فتح عيون بصائرنا بمشاهدة مرآة اصول الشرع * ورزقنا من موائد
كرمه ذوق حلاوة اسرار الفروع * ومصليا على محمد وآله واصحابه اجمعين
(اما بعد) فيقول العبد الفقير حامدين مصطفى لما رأيت كتاب المرأة الذي صنعه
الفاضل المحقق * والعالم المدقق * مع متن مرآة الوصول * الى علم الاصول *
خسر والملة والدين علامة الوري * رفعة الله تعالى مكانا عليا * مع صغر حجمه
ووجازة نظمه * مشتملا على فوائد شريفة * وقواعد لطيفة * ومحتويا على
دقائق اسرار الاصول * ومنطويا على المباحث التي هي مفتاح علوم الفروع *
له فيه وفور حفظ * وسلاسة لفظ * كما قال البحتري قد ركن اللفظ القريب *
فادر كنه غايه المرام البعيد * نعم لفظ قريب * لكن اذنع من معشوق له رقيب *
لا يمكن الوصول الى الغايه بالتلويح والتوضيح مع الامعان * الا بعد المراجعة
الى باب فخر الاسلام والكشف والبرهان * ولم ينفع له شرح يذلل صعبه * ويميز
من قشره لبابه * فخدراته بعد لم يكشف في شرح منها القناع * حتى ينظر الى
شرح مواضع المشكلة من يدور في خلد انكار او نزاع * ويستتراته بعد لم يبرزها
شارح الى هذا الاوان * لم يطعمهن انس قبله ولا جان * ثم اهتم ان اكتب له
شرحا مظنة من الله تعالى بالمعاونة * شرحت ان اشرحه شرحا يوضحه غايه
الايضاح * ويعني عن شرح آخر اغشاء الصباح عن المصباح * بحيث يطلع

على

CHITRA 2000

CHECKED 1996-97

على ما في الكتاب * من الخفايا والمرايا * ليعلم الناظر فيه كم نجس يا في زوايا * ويشتمل
على نصول وابواب * يخلو عنهما الكتاب بدون القادر * حتى يقول من يطرق
اسماعه كم ترك الاول للآخر * وحاولت الوصول بهذا التأليف * الى حضرة
من خصه الله تعالى بأوفر حفظ من العلي * وأوقى له من الفضائل العلمية
والسببية والقلمية المعلى * لانه لم اجد غيره اهلا * يقول لي اهلا وسهلا *
وقد حق له قول مني * ان السباحة والمرودة والندى * لفتى السباحة احمد بن محمد *
جعلته اختلافي المحبسة غرة * بيضا في وجه الزمان الاسود * وقول آخر مني
اتته الوزارة منقادة * اليد تجبر اذ يالهسا * فلم تك نصليح الاله * ولم يك يصلح
الالهسا * وللم يكن الكفار راما لامره * زلزلة الارض زل الهسا * وللم قطع
قلوب الناس * لما قبل الله اعمالها * وهو الصدر الاعظم والدستور المفخم *
واهب الفضل والسيف والقلم * سلطان وزاد بن آدم * هذه الاوصاف له
طبيعة لا وضعية * وحقيقة لا اضافية * ويصلح له قولي نفسي فداؤك كم
يدلك اوجبت * جل الثناء بفارس من حامد * وما النعمة البيضاء في شراكة
الفتى * بل النعمة البيضاء في شراكة حامد * وقول آخر * جنالك مثل روضات
الجنسان * ونك تنال غايات الاماني * فلا زالت من الرحمن فعمى * اليك
قطوفها ابدا دواني * اعني به حضرة الوزير الاعظم * احمد بن محمد لازال
كاسمه احمد * وهو صاحب الاعظم * معين دولة سلطان الاسلام * ظل الله
على الانام * مالك رقاب الامم * خليفة الله في العالم * حامي بلاد اهل الايمان *
ماحي آثار الكفر والطغيان * سلطان البرين وخاقان البحرين * ناصر الشريعة
القويمة * منصور الطريقة المستقيمة * باسط فراش العدل والانصاف * هادم
اساس الجور والاعساف * رافع اللواء المحمدية في الافاق * مالك سمر والخلافة
بالاستحقاق * الخالص نيته في اعلاء كلمة الله * الصادق اعتقاده في احياء سنة
رسول الله * السلطان ابن السلطان السلطان محمد خان مهدي الزمان *
ابن السلطان ابراهيم خان * لازال ملكه وسلطته الى يوم القيام * ثم جمعت
من الكتب والشروح ما ظننت انه يحتاج اليه * وما يكون الاعتماد وقت
الاستدلال عليه * واشرت الى ما يتم به مقدمات الدليل وترتيبه * ولم آل
جهدا في تنقيحه وتوضيحه * ولم يصل الى عن احد شيء لابرالة ولا خطاب
بل كان خاطري ابا عذره * ومقتضب حلوه ومهره * فآثر في من المعاني
الغريبة والمفهومات العجيبة * وهو مع تنقيحه نهاية التنقيح * وايضا حله

٩ بيانه ما قاله السيد طر في
الاتقان انه قال ذكر كثير من
في ازان الله تعالى جمع علوم
الاولين والآخرين في الكتب
الاربعة وعلو منها في القرآن
وعلوها في الفسحة وعلوم
سر الفسحة في البسملة وعلوم
البسملة في بائنها ووجه
بائنها المقصود من كل العلوم
وصول العبد الى الرب تعالى
وهذه الباء للاتصاف فهي
تلحق العبد بحسب ان الرب
عن وجل وذلك كمال المقصود
ذكره الامام الرازي وابن
القيم في تفسيرهما انتهى
بعبارة

٤ وفي المفتي حذف الموصوف
قاصرات الطرف اي حور
قاصرات الطرف فليضحكوا
قليلًا وليبكوا كثيرا اي ضحكوا
قليلًا وبكوا كثيرا كذا قيل
وفيه بحث قال الشاعر انا بن
جلا وطلاع الثيا مي اضع
العمامة تعرفوني قيل تقديره
انا بن رجل جلا الامور وقيل
جلا علم محكي انتهى ملخصا
اقول اشتهر هذا الوجه بين
المعربين والصواب خلافه
ان مذهب سبويه والمحققين
ان المنصوب في مثل قليلًا
وكثيرًا حال من ضمير مصدر
الفعل والتقدير فليضحكوه
اي الضحك في حال

غاية التوضيح * غير مختص بهذا الفن * بل يحصل بضبط الكتب المصنفة
في غير هذا الفن * فن له بكتاني سوء الظن * فعليه مراجعة الكتب المصنفة في غير
هذا الفن * وان خلعتي في هذا المقال من المدعين فقل بانه ان كنت من الصادقين
* ثم جعلته هدية الى صاحب الاعظم حتى ينظر فيها * ثم ينظر فيها لانه
ما سبقني احد في هذا الفن بهذه الطريقة * وما فتح احد قبلي اكلام هذه الحديقة
* انتك محلاة تزف كانهما * عروس توافي بعلمها ليلة العرس * وقلت في حق
الوزير العالي ما الوجه السماء حين تجلي * حسن وجه الوزير حين يجلي *
زانه البشر والعطايا * طبق صدر المسام وهو صقبل * صلاة ان اردت ذل
منها * مطلب ريض وصح عليل * هذا والمرجو من الوزير الفاضل ومن
سائر الفضلاء ان ينظروا فيه بعين الرضى ويصلحوا ما عثر واخذوا من الزلل والخطاء *
فاني بالثقصان اعترف * ولخطاياي اعترف * واسأل الله تعالى الهام الصواب
* انه على كل شيء قدير وهاب * (قوله الباء للملابسة) ويمكن ان يقال الباء
للاتصاف لانه اصله يعني انه حقيقة فيه مجاز في غيره ترجيحاً للمجاز على الاشتراك
لان القاعدة اذا اجتمع المجاز والاشتراك في شيء رجح المجاز على الاشتراك وهو
مذهب سبويه في الباء فعنساء اختلاط الشيء بالشيء فلا ينفك الابتداء عن
البسملة لان الباء لفظ خاص يوجب الاتصاف فيدخل جميع علوم الاولين
والآخرين تحت باء البسملة لان المراد من جميع العلوم الاتصاف الى الله تعالى كما قيل
(قوله والظرف) حال من ضمير ابتداء اقول هذا مذهب الكوفيين وعند البصريين
التقدير ابتدائي بسم الله ليكون جزءاً من الكلام الاسنادي لكن آثر طريقة صاحب
الكشاف ومن تبعه من البصريين لانكون حامداً حالاً من الفاعل لانه يجوز
ان يكون حامداً حالاً من المضاف اليه على مذهب البصريين لانه فاعل معنى
لان المصدر مضاف اليه لا كإضافة ملة ابراهيم حنيفاً لان فيه شرطاً من ان يكون
الحال من المضاف اليه قال ابن مالك وغيره نسبة الحال الى المضاف اليه على
اوجه وجه يجوز اجاباً اذا كان المضاف مصدراً او صفة حاملة نحو اعجبني قيام
زيد مسرعاً وانزى ضارب عمرو متكئاً انتهى (قوله حال اخرى) اما عن ذي
الاولى اي ذي الحال الاولى الظاهر عدم حذف الموصوف لان يكون الوصف
مختصاً به نعم جاء في مهندس هكذا حققه ابو حسان في البحر وابن الحاجب في
اماليه وقول المتنبي انا بن جلا انا بن السيف مدخول (قوله اوضحها) راجع الى
الاولى (قوله على الزادف) او التداخل على طريق اللف والنشر يعني اما حال

٦ كونه قليلا وليس كونه اى البكاء
 في حال كونه كثيرا واما في ابن
 جلافان كان عالما فلا يكون فيه
 الحذف وان جعلناه جملة
 والحق ان الجملة من حيث هي
 جملة جعلناه عالما كما قال
 الدماميني سبحه
 ٨ وجه التأمل سيأتي في قوله
 امر امتدا فيكون اشارة الى
 الجواب عن الدليل الثاني
 بان يقال ان الثاني وان كان
 بجمعا عليه لكن ابن جني
 ذهب الى جواز تعدد الحال
 وكذا ابن مالك ذهب الى
 جوازه قال في شرح التسهيل
 الحال شبهة بالخبر وشبهه بالنعت
 فكما جاز ان يكون للبتداء
 الواحد خبر ان فصاعدا
 والمفعول الواحد نعتان
 فصاعدا فكذلك يجوز ان
 يكون الاسم الواحد حالان
 فصاعدا سبحه

٧ بيان كون ملتبسا من الافعال
 العامة قال شراح المعنى
 اعم الافعال الملازمة لا متناع
 تحقق فعل بدون الملازمة
 انتهى سبحه

عن ضمير ابتداء وهو ذو الحال الاولى او عن ضمير الحال الاولى وهو ضمير متبركا
 وهو الحال الاولى فيكون الحال الثانية متداخلة في الضمير المنزى في الاولى (قوله
 والاول اوفق) اقول فيه بحث قال ابو حبان في الارشاد ذهب الفارسي وجاعة
 الى انه لا يجوز تعدد الحال ويجعلون نحو قولك جاء زيد مسرعا ضاحكا الاول
 حالا وضاحكا صفة مسرعا او حالا من الضمير المستكن وقال ابن عصفوران فعلا
 واحدا لا ينصب اكثر من حال قياسا على الظرف وقال كما يقال قت يوم الخميس
 يوم الجمعة كذلك لا يقال جاء زيد مسرعا ضاحكا انتهى فعلى هذا التقرير
 لا يكون الاول جائزا فضلا عن الاوفق بل الافق بالتوفيق الثاني لانه لا يحتاج الى حل
 الابتداء امر امتدا ولان الثاني مجمع عليه فتأمل ٨ (قوله والمعنى متبركا) باسم الله
 ابتداء الكتاب حامدا قال اولا الباء للملابسة وثانيا المعنى متبركا باسم الله الخ
 حاصله ان الجار والمجرور المضاف في محل نصب على الحال وهو ظرف مستقر
 متعلق بمقدر عام اي ملتبسا والمعنى بحسب القرينة متبركا باسم الله تعالى لكن
 ذلك لا يوجب كونه ظرفا لغوا كما في الجار والمجرور في قولك زيد على الفرس وزيد
 في البصرة لانه متعلق بكون عام اي كان على الفرس وهو بحسب القرينة
 بمعنى راكب ومقيم فيجعل ظرفا مستقرا هذا مذهب الجمهور وقبل المستقر ما يكون
 عام له محذوف ما ملقا على ما نقله الفاضل التفتازاني والسيد السند عن الفاضل
 البني وهو المستقر ما كان عام له محذوف سواء كان خاصا او عاما وتقدير العامل
 عاما التصوير المعنى نحو زيد على الفرس اقول ما عرفت وجه تخصيص الفاضل
 نقلهما بفاضل البني قال صاحب الكشف الباء متعلق بمحذوف تقديره باسم الله
 اقرأ او تلوا لان الذي يتلوا التسمية مقرونا ان المسافر اذا حل او ارتحل فقال باسم الله
 والبركات كان المعنى باسم الله احل وباسم الله ارتحل وكل فاعل يبدأ باسم الله
 في فعله كان مضمر ما جعل التسمية مبدأ له ونظيره في حذف متعلق الجار
 قوله عز وجل في تسع آيات الى فرعون وملائته اى اذهب في تسع آيات الى فرعون
 وكذلك قول العرب في الداء للمعرس بالرفاء والبنين وقول الاعرابي باليمن والبركة
 بمعنى اعرست او نكحت ومنه قوله هلموا الى الطعام انتهى وهذا المذكور صريح
 في تعلق الباء الى الخاص المحذوف فتأمل قال الفاضل احمد الشهاب المصري
 في حاشية البيضاوي المستقر بفتح القاف والظرف مستقر فيه فهو من الحذف
 ولا اتصال انتهى فيه نظر لانه لم يذهب اليه احد من البصر بين قال الرضي
 قال السيرا في قال سبويه ويسمى ذلك الظرف مستقرا بفتح القاف لان معنى العامل

٢ نظر ابو سعيد السيرافي الى

قوله تعالى واختار موسى قومه
اي من قومه فزاد في المفاعيل
الجبسة مفعولا آخر سماه
المفعول منه قال ابن ابي زوهدا
ضعيف جدا لانه يقتضي ان
يسمى نحو قولك نظرت الى زيد
مفعولا اليه وانصرفت عن
خالدة مفعولا عنه انتهى قلت ان
السيرافي اضطر في نصب
قومه واختار كونه مفعولا منه
لان الحذف والايصال ليس
بقياسي عند البصريين
ولا ضرورة في تسميته الى زيد
وعن خالد بمفعول اليه وعنه
فاقرقا فتأمل

٧ فان قيل قدر رد صاحب
الفلك الدائر هذا الاختصاص
بقوله تعالى كلا هدينا ونوحا
هدينا من قبل قلت ان
المتحصر في لا بد من اللزوم
يل الغاية وقد يخرج الشيء
عن الحقيقة والغالب

٢ وجسه انما مل ان حامدا
ان كان حال امتداد خلقة يكون
يجموع بسم الله الرحمن الرحيم
ابتداء بسم الله والحمد لله معا
لان الحمد لغة الوصف بالجميل
على قصد التعظيم فيكون
الوصف بالرحمن والرحيم
محمدا له قال شمس الدين
الغفاري في تفسير الفاتحة انهم
ما قال من قال ما احسن زيدا

٦

استغرقه والظرف مستغرق فيه ثم حذف الجار لكثرة الاستعمال فقط وقال الطائبي
ثم حذف فيه اختصارا وقال الاندلسي مستقر بفتح القاف كذا سمعنا عن المنفصل
فهو مستغرق فيه حذف فيه اختصارا وتبعه الفاضل التفتازاني في حاشية الكشاف
فيكون حذفه لكثرة الدوران والاستعمال كما في ايش ولم ابل ويوسف اعرض
ونون بك ولك وزاد ابن يعش لم في لم ادره كذا قال ابو حبان والزر كلبي
كما يقال المحصول في المحصول عليه كما قاله البرزوي ثم قلت ان المستغرق يكون
مصدرا فلا يحتاج الى التأويل وفي البحر المستقر المستعمل من القرار وهو اللابث
والاقامة ويكون مصدرا لانه من فعل زائد على ثلثة احرف فيكون المذكور بصورة
المفعول انتهى فلا وجه لقول من قال الظرف المستقر بكسر القاف اولى لموافقة
قراءة ابي جعفر وزيد بن علي في سورة القمر وكل امر مستقر واقد صجهم بكرة
هذاب مستقر لانه ورد في قوله تعالى اصحاب الجنة يومئذ خير مستقر بفتح القاف
والحذف والايصال ليس بقياسي فيماعدنا ان وان على ما ذكره ابن هشام
في المتن وفيماعدنا المفاعيل ٢ وان وان على ما ذكره الرضي وفيه تفصيل لكن
لا يساعده هذا المقام وانت عرفت ان تقدير ابتداء مؤخرا يشعر بالاختصاص
على مذاهب صاحب الكشاف ورد ابو حبان في البحر وقال قال سيبويه اذا قدم
المفعول يكون عربيا جديدا ونقل عنه ايضا انه قال يقدمون ما هو الا هم انتهى
وقال ابن الحاجب في شرح المفصل الاختصاص الذي يتوهمه كثير الناس من
التقديم وهم انتهى اقول استدلالهما ضعيف لانهما استدلا على ذلك بقوله
تعالى فاعبد الله مخلصا له الدين ثم قال بل الله فاعبد ووجه الضعف لان محمدا له
الدين في الآية الاولى اغنى عن الحصر فتأمل ٧ (قوله فيقارنه) اي يقارن الابتداء
الذي يعتبر امرا امتدا (قوله التبرك وهو حال بحسب المعنى) اي متبركا (قوله
والتلبس بالتسمية) اي يقارن التلبس بالتسمية الابتداء المتد بحسب تعلقي الظرف
المستقر (قوله والحمد عطف على اشترك او التلبس) فلا يجوز عطفه على التسمية
(قوله والصلوة) لافادة في عطف الصلوة على الحمد في مقام توجيه الحديدين
المعارضين في الابتداء (قوله فلما قبله بالاحوال) اي لما قبل المص الابتداء بالاحوال
وهي متبركا وحامدا ومصليا (قوله اراد امرا امتدا) اقول لا حاجة الى اعتبار الامر
الامتد لان حامدا اذا جعل حالا من ضمير متبركا الذي قارن الى الابتداء الحديدي
يكون مقارنا لانه لان مقارن المقارن الى الشيء مقارن الى ذلك الشيء كما يقال مستند
المستند الى الشيء مستند الى ذلك الشيء فلا يحتاج الى اعتبار الامر الممتد فتأمل ٢

قوله

وصف لزيد بالحسن وحدا

لبارئته انتهى به سارته وكذا

في الجمل على المعنى العرفي يعني

يكون مجموع بسم الله الرحمن

الرحيم ابتداءً بهما معاً لأن الحمد

ليس عبارة عن قول القائل

الحمد لله بل هو فعل يشعر

بتعظيم المنعم بسبب كونه منهما

وذلك الفعل إما فعل القلب

اعني الاعتقاد بصفات الجمال

والجلال او فعل اللسان اعني

ذكره عليه او فعل الجوارح

وهو الاثنان بافعال دالة على

ذلك كذا في شرح المطالع

وقال السيد السند وتحقيق

ما عني اي معناه الحقيقي ليس

عبارة عن قول القائل الحمد لله

اي ليس ماهية هذا القول

انتهى لمخصا وهذا التحقيق

لا يحتاج في توفيق الحديثين

الى اعتبار امر من عند الابتداء

فضلا عن الحقيقة والمجاز فيه

نضر الله امرأ سمع مقالتي

لعل الله ان ين علي بهذا

التوفيق في محله ^{سند}

٨ وقول الحكمة المعطوف تابع

للمعطوف عليه في الاعراب

وهذا ليس بمسانع للنسوية

فالاولى ان يقال ترك اشعارا

بالفصل الى النسوية بين

التسمية والحمد في جعل كل

منهما مبتدأ به ليوصل بذلك

الى الجمع بين المديتين كقوله

الداميني وان عطف يكون

المجموع مبتدأ به فأمّل ^{سند}

(قوله لا يوجد) اي الابتداء (قوله بدون شيء منها) اي من الاحوال (قوله)

اذ لا وجود للمقيد بدون المقيد الخ) هذا الدليل لا يوصل الى مدعاه لان وجود المقيد

بدون المقيد كثير بل بالعكس لكن مراده وجود المقيد من حيث انه مقيد

بلا اعتبار المقيد لا يوجد (قوله فتأسي بالكتاب الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقدير

لا شيء قدمتم التسمية حقيقة مع ان الحد يبين يقتضي كل منهما التقديم

حقيقة فاجاب بقوله فتأسي اي فآثر المتابعة الكتاب العزيز وما عليه الاجماع فوقع

بالجملة (قوله وترك العاطف الخ) اقول اذا عطف حامدا على متبركا بالواو

لا يحل النسوية قال ابو حيان في البحر وابن يعنيس في شرح المفصل اذا كان الشبثان

من جنس واحد يستعمل بالتثنية ويقال جاء رجلان واذا كان مغايرا في التسمية

يقال جاء زيد وعمر ولا يمتزج التقديم والتأخير بل مساويان في المجيء قال ابن الحاجب

رحمه الله الواو للجمع مطلقا والفاء للترتيب وثم مثلها بمهلة انتهى ٨ (قوله اثر

الموصول للتفخيم الخ) يعني اثر الموصول اليهم لانه لا يدرك كنههم ولا جل هذا قال

ابو حيان في الارشاد والبحر يجوز اطلاق ما على الله تعالى في قوله من وجل والسماء

وما بناها وفي سبحانه ما يسبح الرعد الخ لعدم الاطلاع على كنهه ليناسب اللفظ

معناه (قوله شديد) اي احكم من الشديد بالكسر كل شيء طليته الخاطئة من جص

او بلاط وبالفصح المصدر يقال شاده يشيده شيدا جصصه والمشد بالعمول الشديد

والمشيد بالشد يد المطول وقال الكسائي المشيد للواحد من قوله تعالى وقصر

مشيد والمشيد للجمع من قوله تعالى في بروج مشيدة انتهى اقول هذا سهو لانه

اخذ من كون مشيدة صفة للجمع وهذا لا يقتضي ان يكون مشيدة جمعا لان تأنيث

المفرد الذي يقع صفة للجمع يكفي فلا يقتضي ان يكون جمعا هكذا حققه صاحب

الكشاف واستدل بقول الشاعر * واذا العذارى بالدخان تقنعت * واستعملت

نصب القدور قلت * انتهى والمناسب ان يقول اي اصول الدين اي قوى وشيد

فروعه اي رفع لان تفسيرهما بهما يقتضي ذلك ويكون اشارة الى قوله تعالى

كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء (قوله ما يفتني عليه غيره) قال صاحب

الكشف اصول الدين الادلة اذا صل كل علم ما يستند اليه تحقيق ذلك

العلم فيسه اليه ومرجع الاحكام الى هذه الادلة انتهى (قوله الدين)

لغة الطاعة قال الجوهرى الدين بالكسر العادة والسان (قوله وايد فروعه)

اي الدين اراد بالفروع اصول الفقه والفروع لان الفروع في مقابلة اصول

الدين قال فخر الاسلام العلم نوطان علم التوحيد والصفات وعلم الفقه والشرائع

والاحكام والنوع الاول هو التمسك بالكتاب والسنة ومجانبة الهوى والبدعة
 ولزوم طريق السنة والجماعة الذي كان عليه الصحابة والتابعون ومضى عليه
 الصالحون وهو الذي ادر كنا مشايخنا وكان على ذلك سلفنا اعني ابا حنيفة واما
 يوسف وجمعا وعامة اصحابهم رضي الله تعالى عنهم وقد صنف ابو حنيفة
 رحمه الله كتاب الفقه الاكبر وكتاب العالم والمتمم وكتاب الرسالة واما النوع الثاني
 فعمل الغرور وهو الفقه وهو ثلاثة اقسام علم المشرع بنفسه كاللال والحرام
 والقسم الثاني اتقان المعرفة به وهو معرفة النصوص بمعانيها وضبط الاصول
 لغرورها انتهى فعلى هذا يكون الاصول داخلا في النوع الثاني فهو الغرور
 (قوله اي الكاشف لما لا يخفى) لفظ لا في ما لا يخفى سهو من الناسخ والتفسير الثاني
 ليس بمناسب في هذا المحل لان المقام مقام الاستدلال دون التحديس (قوله على
 مقوم) اي مسدد وفي الجوهرى قومى الشيء فهو قومى اي مستقيم فهذا يناسب
 للطريق (قوله سنن البقين) جمع سنة بمعنى الطريقة وفي الجوهرى السنن بالفتح
 الطريقة يقال استقام فلان على سنن واحد وعن سنن الطريق وسننه وسننه
 ثلاث لغات انتهى (قوله بمعنى الطريقة) اي سالة البقين وفي الجوهرى طريق
 الرجل مذهبه يقال اما زال فلان على طريقة واحدة اي على حالة واحدة وفي لغة
 الهماسة الطريقة اطول ما يكون من التخل والطريقة تسجيحة تسجيح من صوف
 او شمر وطريقة القوم خيارهم وهذا رجل طريقة قومه انتهى ملخصا (قوله
 المراد بالبقين) اما علم البقين او عين البقين او حق البقين على حذف المضاف
 اما كونه علم البقين فبارسال المراسيل او الصحابة الى الجماعة في الاطراف باعلام
 الحق والباطل وبعد رؤيتهم النبي صلى الله عليه وسلم بلا واسطة يحصل العلم
 لهم عين البقين وببليغهم صلى الله عليه وسلم من الله تعالى بواسطة الوحي يحصل
 العلم لهم حق البقين وتفصيل الفرق بينهما مذكور في حاشية السيد السند في اول شرح
 حكمة السنين (قوله واصول مطلقة) اي كاملة بالنسبة الى الفقه وليس باصل من
 وجه دون وجه كالاصل الرابع وهو القياس وانما قلنا بالنسبة الى الفقه لان الكتاب
 اصل مطلق من كل وجه وبكل اعتبار واما كون السنة حجة فتثبت بالكتاب
 وكون الاجماع حجة يتوقف عليها اولكن هذه الثلاثة حجة موجهة للاحكام قطعا
 ولا يتوقف في اثبات الاحكام على شيء واما الاصل الرابع فيتموقف في اثبات
 الحكم على المقبس عليه ولم يمكن اثبات الحكم ابتداء فصار اصلا من وجه دون
 وجه هذا ملخص كشف البرزوى (قوله وواحد منها) اي من الادلة وارجاعها

الى الثالثة خبط (قوله لان في امامنا او منهم) اى نفي كونه الاستصحاب دليلا منا
او نفي كونه الاستحسان دليلا من الشافعي حتى بالغ في الانكار فقال من استحسن
فقد شرع شرعا جديدا (قوله فلا بد من امرين) اى ذكر الاستحسان والتمسك بهاب
حتى يدخل الاصل الرابع في ضمن احدهما بالنسبة الى احدهما لانه لا بد من الاصل
الرابع دليل عتق عليه عندهما وعند الشافعي (قوله لا يقال ما ذكرته مبنى الخ)
حاصل السؤال ان اعتبار دلالة التضمن لا بد من وضع اما اللغة او العرف لانه
وضع جديد فلا يوجد منها (قوله لاننا نقول بكني ذكر الالفاظ المستعملة في الاصطلاح)
اقول لاوضع في الاصطلاح بل الجواب القياس داخل في الاستحسان ضمنا
في عرفنا ودخل في الاستصحاب في عرف الشافعي كما يقال على لغة الجماعة وعلى
لغة الخليل يقال عرف فلان وعرف فلان (قوله وبعد الخ) بالضم اهل رفع اى
واحضرب بعد الخطية اى بعد الحمد والصلوة ما سأتى اما الضم فلا نقطساعه
عن الاضافة تشبيها بالغاية قال ابن الحاجب انما ثبت لدن مع الاضافة واهين
قبل وبعد الاعتدال انقطاع وهى موضوعة وضع الحروف وليس كذلك بعد
وقبل وعند انتهى اما الرفع فلقطسه عن الاضافة فيكون التثوين موحدا عن
المضاف اليه قال صاحب القاموس وشارح البرزوى بعد وقبل وعند بالتثوين
سمع من العرب اما ان ضم بعد فاما ضمة بناء فهو المتبادر واما ضمة اعراب نحو قوله
نعالى لاخوف عليهم وسلام عليكم على ما قاله ابو حيان في البهر والارتساف
والزكري في برهانه على قراءة الضم كان المضاف اليه مذكور فيكون معربا بالضم
لعدم اعتبار قطعه عن الاضافة لان عروض البناء لا بعد لقطعه عن الاضافة
ولم يعتبر فيكون معربا بالضم كائنا ما كان المذكورين وما كان مفعولا من
العرب فلا يجوز الا في ضرورة الشعر فلا يقاس عليه اقول قوله بعدا بانصب
يؤيد قول الخليل فلا يجوز الرفع على هذه الرواية فتأمل (قوله فهذه القاء)
اما على توهم اما او على تقديرها في نظم الكلام قال الفاضل الخليلي في اول شرح
العقائد هكذا وزاد قوله بطريق تمويه الواو عنها بعد الحذف على انه لا مانع
من اجتماع الواو مع اما كما وقع في عبارة المفتاح في آخر البيان انتهى وبحصول كلامه
ان كان اما متروها فلا يلزم الاجتماع بين العروض والمعرض عنه وان كان
مقدرا فلا يلزم الجمع بينهما كما وقع في المفتاح لان المقدر لا يكون مفعولا حقيقة
كما في يا اللهم يا اللهم لانه شاذ لا يقاس عليه كما قال الكاكي والعلماء وينسب على
هذا بقوله على انه الخ والحق الواو الاستيفاف اوله طيف الانشاء على الخبر والفاء

لا قال الشيخ خالد الازهرى
في شرح توضيح ابن مالك
قال المرادى مسألة اذا نوت
الغائب للاضطرار فيختار
سبويه واصحابه تنوينه
مر فوعا وعليه قوله فاشربوا
بعد على الذا نجر ومختار
الخليل واصحابه تنوينه
منصوبا كقوله فساغ لي
الشراب وكنت قبلما وقال
الرضى ويجوز ان تصرف في
هذه النظر وف لكن على قلة
ان يعرض التثوين من
المضغاف اليه فيعرب قال
الشاعر فاشربوا بعدا على
لغة خمر انتهى

للعلم لان المشهور لا يجادل من الضعيف فان تقدير امام مشروط بان يكون بعدد
 الفاء امر او نهيا فاصيبك لما قبله او فسر له كما في ارضي واما ثوبهم اما فلم يعتبره
 احد من النحويين (قوله والتأنيث باعتبار الخبر) اعني الجملة او با اعتبار الاشارة
 الى صورة حاصلة حاضرة في الذهن تنزيلا للمعقول منزلة المحسوس ورفعيها
 للتكلم الى تحصيله او اشارة الى فطانة السامع وتبسيطه في طبعه اولى صحة
 كتبت قبل الديباجة اولى نقوش الكتاب به دون الاغاظ فهذه احداث سمعة
 ذكرها السيد السند قدس سره في حاشية المطول (قوله فيها الحكمة) فالحكمة
 لغز اسم للعلم المتقن والعمل به وهنا الشريعة ولذا قال فخر الاسلام ان الله تعالى
 سمي علم الشريعة حكمة فقال تعالى يوتي الحكمة من يشاء ومن يوت الحكمة
 فقد اوتي خيرا كثيرا وقد فسر ابن عباس رضي الله عنهما الحكمة في القرآن
 بعلم الحلال والحرام قال الله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة اي
 بالفتنة والشريعة انتهى فيكون الجملة مختصة بكتاب الشريعة (قوله شتلة) اما
 صفة او بدل او حال والعامل معنى فهذه او خبر بعد خبر (قوله الغرر جمع غرة)
 يقال فلان غرة فومه اي سيدهم وغرة كل شئ اوله واكرمه فتخصص الغرة
 الى هذه الثلاثة لكونها مناسبة لهذا المحل والامعنى الغرة كثير ويمكن ان يحصل على
 الغرة وهي بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم بان يجعل استعارة مكنية
 وتخييلية كما في الفقرة الثانية (قوله الدرر جمع در) هذا سهو بل جمع درة الاول
 والجمع در ودرات ودرر كذا في الجوهري وفي الفقرتين رمز الى درره وخرره (قوله
 خالية) صفة مشبهة او حال مترادفة او متداخلة ان كانت مشبهة حالا (قوله حالية)
 بالتخفيف وفي الجوهري حليت المرأة اي صارت ذات حلي فهي حلية وحالية
 ونسوة حوال انتهى (قوله اي مقوم ومعدل) يريد ان المصدر بمعنى الفاعل
 فيكون سقرط النساء سهوا من الناسخ لان المصدر بعد التأويل يعتبر التأنيث
 كما مرأة عدل اي عادلة لان هذه الصفة ليست بمختصة لها الا ان يدعى المبالغة
 (قوله مستصفي حقايق المحصول) المحصول علم يستعمل بلاعلى والا مفعول
 من فعل لازم لا يستعمل الا بحرف الجر نحو غير المغضوب عليهم لكن حذف عليه
 لكثرة استعماله كما قال فخر الاسلام وغيره (قوله نظمها) والنظم في الاصل مصدر
 بمعنى الجمع قال الجوهري النظم في الاصل مصدر بمعنى الجمع نحو نظمتم الاول
 اذا جمعتهم في السلك ومنه نظمتم الشعر ويحيى بمعنى الكثير نحو وجاءنا نظم من جراد
 وهو الكثير ويقال اثلاث كواكب من الجوزاء نظم انتهى ملخصا وفي عدم نسبة

نظرا الى النقوش والافاظ
 او المعاني او الثلاثة منها
 اثنين

لا يبدأ وخبرة مفن وان جاز
 كون قوله بتذيه خبرا لان كل
 مصدر متعدي بحرف جاز
 ان يحصل ذلك الحرف خبرا
 عن ذلك المصدر كما قالوا في
 اليك المصير وفي قول الفقهاء
 التكفالة اما بالنفس

النظم الى نفسه اشارة الى قوله تعالى يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا لا بد لان المجلة متضمنة معنى الحكمة قصار نظم المجلة موهبة وفيضا من الله تعالى لان الانسان كالزجاجة والعلم سراج وحكمة الله زيت يعطى من يشاء هكذا قال الامام الشافعي اشارة الى حدسه وقوة قدسه فتأمل (قوله لادى الى نعمة والغاзах) الاولى ان يقال لادى الى الاجفاف وهو غير مقبول واما الاختصار على وجه التعميم والافاز مقبول عند البلغاء والاذكاء فتدبر (قوله منار) وهو علم الطريق كقول امرئ القيس على لاجب لا يهتدى بمناره اللاجب بمعنى المطلوب اى طريق واضح كذا فى واصل وعيشة راضية (قوله التوفيق تهيئة اسباب الخير الخ) هذا معنى صرفى ومعنى اللغوى جمل الاسباب متوافقة فى الحصول والتأدى الى المسبب حاصله توجبه الاسباب نحو المسبب وقال بعضهم نحو المسببات والاول اولى لان تقابل الجمع بالجمع يقتضى انقسام الاحاد على الاحاد مثل ركب القوم دوابهم فيكون لكل مسبب سبب واحد مع ان المسبب الواحد يقتضى اسباب كثيرة واما معناه العرفى فعند بعض المتكلمين الدعوة الى الطاعات اى طاعة كانت من المشروعة وعند بعضهم خالق القدرة على الطاعة وعند بعضهم خالق الطاعة ولهذا لا يستعمل فى العرف والشرع الا فى الخير (قوله اسأل الله) حال من فاعل ربها يعنى حكاية حال الماضية اثر المضارع لدلالته على التجدد والاستمرارى (قوله ولا احتاج الى احد من الانام) اقول ان كان معنى الهداية الدلالة الموصلة الى المطلوب وهو المختار عند الاشاعرة فلا يكون كفاية من كثر الهداية الا الله تعالى فلا يحتاج الى الانام كقوله لك لانهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم وان كان معناها الدلالة على ما يوصل الى المطلوب وهو المشهور عند الاشاعرة فلا يكون مستغنيا فى تقرير كلامه عن الغير بل يحتاج الى كلام المتقدمين كقيل الاسلام والكشف والبرهان والتلويح والتوضيح وغيرها فعلم ان مراده الاول وهو المطلوب (قوله على اللغو) بان يكون كل منهما متعلقا بالذات فيكون التلويح لغيره لكن الاول ان يكون متعلقا بالاولى لان الشيء اذا كان مقيدا لمقيد يتقيد آخر يعتبر فيه الاول على ان عمل المصدر المذكور اولى قال ابو حيان المصدر المعروف لا يعمل (قوله والاستقرار) يعنى يكون المتماق محذوفا عاما على المذهب المنصور وسمع من المعص وهو الحاصل او الكائن اقول الاول ان يقول حاصل او كائنة صفة اوتابدة ومتعلقة لتو له فى البداية والنهاية لان تقدير الحاصل او الكائن على

قال ابن هشام فى ثلث كرات
قال الجرجاني اقول اعمال
المصدره ونالانه ذكره كالفعل
ثم مضى لان اضافته فى
نية الانفصال فهو ذكره
ايضا ودونهم ما فيه اى
انتهى بالحق ان اعمال المصدر
المعرف باللام جائز لانه مذهب
سبويه لكن المسئلة خلافه

ان يكون صفة للزال يترضى حذف الموصول مع بعض الصلاة (قوله الله) اي الله تعالى ارجع الضمير الى الله المذكور في اسم الله بان جعل جزءا من الكتاب لان انه ذكر بعد قوله وبعد (قوله قريب تمثيل لحاله في سهولة) اجابته لمن دناها وسرعة انتباهه حاجة من سأل به حال من قرب مكانه ونحوه ونحن اقرب اليه من حبل الورد يدوروي ان اعرايا قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اقرب ربي بنا فنساجيه ام بعيد فتناديه فنزلت اجيب دعوة الداع اذا دعاني (قوله لا تشفقن) لان معنى القرب الدنو بالزمان او المكان فالله تعالى منزعه عنهما بل قريب بمعنى كال علمه بافعال العباد واقوالهم واطلاعه على احوالهم كما سبق (قوله فلا يرد اسؤال المسهور) يعني اذا فسر المجيب بالسمع فلا يرد اسؤال المشهور لان السمع لا يقتضي الاجابة حتى يرد السؤل المشهور وهو ان الله تعالى كثيرا ما يشل ولا يجيب الدعوة اقول هذا تفسير وتعرف لفظي وهو ما نأى عن انشئ بلفظ ظهر واجلي عند السامع من المفروض عنه مترادفه كالمقار للخمير والعضنفر الاسدي كون السمع بمعنى السمع تفسيره كايقان سمع السلطان كلامه بمعنى اجاب ٧ مع ان المفسرين اجمعوا على هذا المعنى وارسل فلم يبق محلا لقوله تعالى فليستجيبوا لي اذا دعوتهم الايمان والطاعة كما اني اجيبهم اذا دعوني لحوائجهم كذا في الكشف والقاضي وغيرهما فالاول في التفسير ان يقول اي سمع قال الكرماني فجبي فعمل بمعنى فاعل من الثلاثي قياسي وبمعنى مفعول من غير الثلاثي غير جسد انتهى فيكون تفسيره بسمع بمعنى سمع غير جيد لكن قال ابو حيان في البحر والارتساف بجي فعمل بمعنى مفعول كسميع بمعنى مسموع واليه بمعنى مولود وفعل اسم وصفة الاسم شخص مفرد كقريب وجمع نحو كليب ومعنى صهيل وضغيب ونهيق وغيرهما والصفة مفرد فعلة كغري وفعلة كرى واسم فاعل من فعل ككريم والبالغة قول من فاعل كعليم وبمعنى فاعل كسبط وبمعنى مفعول كعرج وبمعنى مفعول كسميع واليه ومفعول كوايد ومفاعيل كجلبس ومفتعل كدبع ومفعول كسفير ومستهمل ككبين وفعل كطيب وفعل كجيب وفعال كصحيح وبمعنى الفاعل والمفعول كصريح وبمعنى الواحد والجمع كخياط وجمع فاعل كغريب واسم جمع كصنين انتهى وفي البحر الفيق مثل الخياط والصفة يبق يكون المفرد والثني والمجموع بلفظ واحد انتهى قلت وكذا القعيد والظهير وان لم يرض بهما البيضاوي وابو السعود لان الامام الواحدى نقل عن المبرد وابن عطية عن الفراء انهما يستعملان في المفرد والثنية والجمع فلا يرد ما قاله الفاضل ابن القنارى وابن الرضى لا يقال

٢ حاشيه ان نجيب بمعنى سميع لا بمعنى انه يقبل دعوة كل داع حتى يرد السؤل بانه ليس كذلك لان بعض الداعي لا يقبل دعاؤه قطعا ٣ اعترض بعض الطلبة الذي افقه من حصار واعلم من جدار على قوله هذا تفسير وتعرف لفظي الخ بيان بقول ان سميع تفسير لا تعرف لفظي لان التعريف اللفظي لا بد ان يكون ذا اجزاء اقول هذا الاعتراض من كمال جهله قال عضد الملة في المواقف التعريف اللفظي وهو ان لا يكون اللفظ واضح الدلالة على معنى فيفسر بلفظ اوضح دلالة انتهى قال السيد في شرحه اي على ذلك المعنى كقولك العضنفر الاسدي وليس هذا تعريفه حقيقة يادبه افادة تصور غير حاصل انما المراد تعيين ما وضع له لفظ العضنفر من سائر المعاني ليلتفت اليه ويعلم انه موضوع بارائه فآلة الى التصديق وهو طريقة اهل اللغة وخارج عن المعرف في الحقيق واقسامه الاربعة التي ذكرت وحقق ان يكون بالفاظ مفردة مرادفة فان لم يوجد ذكر

٨ مركبا يقصده به تعيين
المعنى لاتفصيله انتهى
ويؤيده ما نقل عن ابن الانباري
قال صاحب المصباح المنير
قال ابن الانباري في سماع الله
لمن حمله اجاب الله حمد من
حمده انتهى فلم يسه ان
مراد الانباري في تفسير قوله
تعالى فاني قريب اجيب
دعوة الداعي الاية بالسمع
الاجابة لا السمع مطلقا
حتى لا يرد السؤال المشهور
سبح

هذان غريب انتهى لان غريب موضوع للمفرد والجمع فلا يساس عليه فاحفظ
هذا المحل واعرف هذا الغرض وان لم يساعد المقام فانه اشرف من حفظ
مأته ورقة (قوله عليه لاعلى غيره) تقديم عليه واليه لا يوجب الاختصاص الا
عند صاحب الكشف ومن تبعه ورده ابو حيان وابن الحاجب وقالوا بتقديم المعلوم
بتقديم الالهم يكون كلاما جيدا كما سبق (قوله وهو) اي اتوكل بمعنى في ضمن توكلت
كقوله اعدلوا هو اقرب للتقوى وفي العرف هو قطع العلائق عن الخلايق (قوله
مقدمة) بكسر ها او بفتحها ولم يلتفت الى ما قال صاحب الكشف في الفائق
ان الفتح خلف اي باطل لكونه معارضا برجحان الفتح على الكسر اقلنا ومعنى
فان اطلاق المقدمة بالكسر على معانيها المشهورة من مقدمة الجيش ومقدمة
العلم ومقدمة الكتاب يحتاج الى تكلف اما في اللفظ بان يجعل مشتقة من التقديم
والمشهور ان التفعيل يجعل اللازم متعديا واما في المعنى بان يعتبر تقديم الامور
المذكورة لنفسها لا فبها من استحقاق التقدم او يعتبر تقديم مقدمة الجيش ابقية
الجيش وتقدم العلم والكتاب لمن يعرفهما على من لا يعرفهما ولا يحتاج في اطلاق
المقدمة بالفتح الى شيء من التكلفين بحسب اللفظ والمعنى كذا في حاشية التهذيب
(قوله مقدمة في تبين هذا العلم وتعيين موضوعه ونهايته الخ) يريد ان المراد
هنا مقدمة العلم لا مقدمة الكتاب لان مقدمة العلم معرفة الحد والغاية والموضوع
ومقدمة الكتاب الفاظ دالة على تلك الامور قال الفاضل الدواني مقدمة الكتاب
هي طرف من الكلام ومقدمة العلم هي الادراكات التي يتوقف عليها ادراكات
مسائل العلم فالبين بكسر الباء مقدمة الكتاب وادراكات ينهها بالفتح هي
مقدمة العلم فلا يرد ما قيل ان التفاضل في جعل الامور الثلاثة في المطلق مقدمة العلم
وفي شرح الرسالة مقدمة الكتاب لانه انما جعل هنالك بيان الامور الثلاثة مقدمة
الكتاب لادراكاتها وجعل في المطلق نفسها مقدمة العلم وادراكاتها
الا انه تسامح في العبارة انتهى اقول هذا الجواب لا يدفع الايراد فتأمل (قوله وهو
اقب الخ) مذكور في التلويح (قوله مشعر بكونه مبنى الفقه) لان القلب بشعر بمدح
او ذم واصول الفقه علم اهذا الفن مشعر بكونه مبنى الفقه الذي به ينال السعادة
الدنيوية والنيابة الظاهرة ان يقول مشعر بمدح لكونه الخ (قوله الدنيوية)
هذه نسبة الى الدنيا في البحر في النسبة يجوز الدنيوية والدنيوية الدنيا ثابث
الادنى وهو يستعمل بمن واللام والاضافة واما في ثابث الافعل فلا يستعمل الا
باللام او الاضافة لا غير ولهذا عيب على ابن نواس في قوله كان صفري وكبرى

من فواقعها * حظاء در على ارض من الذهب وتفصيله في النحو والكشاف
واما في الدنيا فجاء ثقل الرضى الدنيا يستعمل مجردا من اللام والاضافة اذا كانت
الدنيا بمعنى العاجلة والجلبي بمعنى الخطة العظيمة انتهى (قوله منقول صفة لقب)
والاصل يدل على المدح كبيت الله ونافه الله وهذا الاشعار اولى من اشعار اللقب
وان ذهب اليه التفسير في التلويح لان اصل وضع اللقب للذم كقول المتنبي
يا ايها اللقب الملقى على اللقب فاعتبار المدح بالاضافة في الاصل لكونه معنى الفقه
الذي ينال به السعادة وبه نظام العالم والمعاش ونجاسة المعاد وذلك مدح
(قوله لم منه التكرار في تعريف الفقه) وذلك ان التعريف اللقبى اعني قولهم
علم بالقواعد التي يتوصل بها الى العلم بالاحكام الشرعية الخ يشتمل على تعريف
الفقه من حيث الماهية لانه حيث انه مدلول اللفظ وهو الفقه فاذا قدم التعريف
اللقبى يحتاج الى امانة تعريف الفقه في التعريف الاضافى مرة اخرى يعرف
من حيث انه مدلول اللفظ لكن نظرا في المساجب الى المعنى العلمى هو المقصود
في الاعلام وانه من الاضافى بمنزلة البسيط من المركب كعباد الله فنأمل (قوله
وقدم صاحب التوضيح الاضافى الخ) اقول قدم صاحب التوضيح نظرا الى
ان المنقول عنه مقدم والى ان الفقه مأخوذ في التعريف اللقبى كما قاله هو العلم
بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه فاذا كان تفسيره مقدا فلا يحتاج الى اعادة
تعريفه فكل وجه (قوله وقدم ههنا المقصود) اى القبي (قوله علم اى ملكة
الخ) يريد ان معنى العلم ملكة تقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم
على التهيؤ بخصوص شايع ذائع في العرف كذا في التلويح لكن عندي لا يحتاج
الى هذا التكلف لان القبول كثيرة للاخراج مع ان الاولى شمول الجنس في التعريفات
الا انه اراد ذكر الجنس القريب مع الفصل في الرسمى لانه من شرط التعريف عند البعض
(قوله واصول الخ) عطف على ملكة يريد بقوله واصول وقواعد الخ تخصيص العلم
بالنسبة الى مطلق الادراك كتخصيص العلم بملكة ايضا والحق ان العلم لطاقي الادراك
فيخرج غيره (قوله يعرف به بالضرورة) لان المتبادر من الباء السببية فلا يكون
المعلوم المذكور معروفا بسببه احوال الادلة (قوله احوال الادلة) اى الادلة الثلاثة
الكتاب والسنة والاجماع والدليل الرابع وهو القياس بالمعنى المستنبط من هذه الادلة
الثلاثة (قوله الشرعيتين) صفة الادلة والاحكام (قوله اما انتساب الادلة) اى
الى شريعة محمد صلى الله عليه وسلم (قوله فبمعنى كونها) اى الادلة (قوله منصوصة
فيها) اى في شريعة محمد صلى الله عليه وسلم (قوله لا الموقوفة على الشرع) هذا

جواب سؤال مقدر وهو ان القرآن يتوقف على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
 وشريعة محمد على القرآن فيلزم الدور المشهور فاجاب بقوله لان القرآن الذي
 هو بعضه ابهر المعجزات التي تتوقف عليه الشرع فلا يابق جعله مؤثوقا على
 الشرع حاصله ان نبوة محمد ثابتة باعجاز القرآن قال شرح البردوي ان القرآن
 يدل على صدق الرسول لا على كونه كتاب الله اذ يتصور الإعجاز بما ليس بكلام
 الله اشير اليه في التقويم ولان بعض الآية ليس بمعجز وهو من الكتاب لان في تزييفه
 يدخل الكل والبعض كذا قيل ولان اصله الاحكام وكونه حجة فيها لا يتعلق
 بصفة الإعجاز وانما يتعلق بكونه المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم المكتوب
 في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة وهو النظم والمثنى جميعا انتهى
 ملخصا وبهذا التقرير يظهر ان الشرع يتوقف على القرآن المعجز والقرآن لا يتوقف
 على الشرع فلا يحتاج في دفع الدور المشهور الى اعتبار الشبوت والوجود كما قيل
 في قوله تعالى قل انما اليه حكم الله واحد (قوله فبمعنى استغادتها) اي الاحكام من تلك
 الادلة (قوله من حيث ان لها) اي لتلك الاحوال سواء كانت ادلة او احوال
 الاحكام وقيد الحثية يكون بيانا للمبحوث عنهما لاجزا من الموضوع والا لما وقع
 البحث عنهما في العلمين لكن البحث عن احوال الاحكام عن ثبوتها وعن احوال
 الادلة عن اثباتها هكذا روى عن الغزالي (قوله في اثبات الثابتة) الظ ان يقول
 في اثباتها اي الاحكام الا انه وضع الظاهر موضع المضمير لتعيين ما يصلح للعود حتى
 لا يلزم تفكيك المضمير ووضع الظاهر موضع المضمير خمسة عشر موضعا ذكر في محله
 وانما لم يقل في اثبات ثابتهما مع عدم لزوم التفكيك لعدم سماع اضافته ثان كما ذهب
 اليه سيبويه اقول يجوز اضافته ثان عندى وفاقا للكسائي وخلافا لسيبويه وفي الارشاف
 ثان لا يضاف فلا يقال ثاني واحد قاله سيبويه وقال الكسائي بعض العرب يقول
 ثاني واحد انتهى وحكاها الجوهرى ايضا وبهذا حصل الجواب لقهستاني
 من جانب صاحب النقاية في اول الديباجة (قوله بالاولى) اي الادلة فالاولى اي
 بتلك الاحوال لان في اثبات الاحكام دخلا لكل واحد من الاحوالين فتأمل (قوله
 علم كالجنس والباقي كالفصل) اراد بالنسبة ان جنس الشيء اعم من النوع وهو ليس
 بشامل ان اراد بالعلم الملكة لان علم الله تعالى وعلم رسوله وجبريل عليهما السلام
 ليس بداخل فيكون جنسا من وجه لشموله جميع الملكات وفصلا من وجه فيكون
 كالجنس الظ ترك النسبة لان احد الانسان الحيوان الناطق والحيوان جنس
 بالاتفاق مع انه يخرج الجسم (قوله والمعرفة تطلق على التصور) وهو حصول

صورة الشيء في العقل كليا كان او جزئيا معدوما كان او موجودا (قوله وادراك الجزئي)
عطف على التصور وانما اثر هذا من عطف الخاص على العام بتأويل في العقل
بعند العقل ليتناول ادراك الجزئيات لان صور الكلبيات والجزئيات رسم في النفس
وصور الجزئيات في آتيا لان في معنى عند لم يذكر في كتب النحو الا ان يجعل في
معنى مع نحو قوله تعالى ادخلوا في ائمة وكلا الوجهين محل نظرية وتحقيق انهما مقام
لا يساعد هذا المقام (قوله والبسيط) عطف على ادراك الجزئي لانه قريب ومما يبر
لان البسيط التصوري يجوز ان يكون كليا او جزئيا ترسم في النفس لكن يكون تصويره
ساذجا وادراك الجزئي يرسم في آتيا وامام غابرة للبسيط التصديقي ان كان المراد
بادراك الجزئي التصديقي لان التصديقي البسيط قسم من مطابق التصديقي لان
التصديقي اما بسيط او مركب لانه ان اشتمل حقيقة على حكمين محتجين بالايجاب
والسلب فهو مركب كقوانا كل كاتب متحرك الاصابع لادائما فان حقيقة ايجاب
الكاتب لا كاتب وسلبه وان لم يشتمل على حكمين بالايجاب والسلب وهو بسيط كقوانا
كل انسان حيوان بالضرورة فان حقيقة ايس الايجاب الحيوانية للانسان كذا
في كتب المنطق ويجوز ان يكون معطوفا على التصور بمعنى الادراك فطلقا سواء كان
بسيط او مركبا ساذجا او مع الحكم فيكون من قبيل عطف الخاص على العام
فتأمل (قوله والادراك المسبوق بالعدم) اي بعدم المعرفة فيعتبر هذا في كل علم
حدث سواء كان يديها او فطر يا بالنسبة الى ابتداء الفطرة (قوله اذا تخال بينهما
عدم الخ) اي ذهول (قوله والمراد) ههنا ادراك الاحوال الجزئية على وجه التصديقي
لان المراد ادراك الفقه بآدائهم على وجه الفرق بين الحلال والحرام فان قبل
اخذ المعرفة في التعريف فكيف يكون للتصديقي لان التعريف من قبيل التصور
قوانا نعم لكن المراد انقاس ادراك الجزئي في ذهن السامع على وجه التصديقي
وفي التوضيح المعرفة ادراك الجزئيات عن دليل فيخرج التقليد انتهى فلا يحتاج
الى قوله والاراد الا ان يقال قوله والمراد تعيين معنى من معانيه (قوله والدليل ما يمكن
التوصل الخ) هذا على رأي الاصوليين (قوله وهو اعم) جواب سؤال مقدر
تقديره ان المشهور ان الدليل عند الاصوليين لا يكون الامفردا كالمعالم بالنسبة الى
وجود الصانع فاجاب بقوله وهو اعم لان الدليل عند الاصوليين منقسم الى المفرد
والمركب من المقدمات المتفرقة والمقدمات المترتبة المعروضة لاهية بخلاف الدليل
عند المنطقيين فانه عند هم المقدمات المترتبة المؤخوة مع الهيئة لكن الفرق
بيننا في وجه تقسيم المركب الى المقدمات المترتبة المعروضة لاهية وبين المنطقيين

ان التوصل من الدليل الى المدلول عندنا ممكن ولا يكون وجوده وعدمه ضروريا
لأن الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه الوصول بالفعل بل يكفي امكانه فلا يخرج
من كونه دليلا بخلاف المنطقين لاشتغالهم على الهيئة يستلزم التوصل الى المطلوب
بالضرورة وفي هذا تفصيل في محله فليراجع منه (قوله والمفرد الخ) عطف على
المقدمات كأنه اراد تطبيق هذا التعريف على القول المشهور بالايثار من النظر
فيه النظر فيه اوفى احواله كتنغير العظام وحدوثه لكن لا يتعلق على التحقيق
لان النظر عند الجمهور يخص بالمركب وتعيينه الى المفرد والمركب كما كان عند
العرض يجوز واما على مذهب الجمهور يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز الا ان يرتكب
عموم المجاز في النظر المؤخوة في التعريف وهو غير مشهور فتأمل (قوله والثاني)
اي المفرد الذي من شأنه اذا نظر في احواله (قوله هو المراد) ههنا اراد الحصر
قال ابو حيان في البحر عند تفسير قوله تعالى هم المفسدون انا كان الخبر مشتقا
معرفا باللام يفيد الحصر انتهى (قوله والمراد باحوالهما اعراضهما الذاتية)
حاصله جواب سؤال مقدر تقديره ارجاع ضمير احوالهما واعراضهما الى احوال
الدالة والاحكام ليس بمستقيم لان الموضوع الكتاب والسنة والاجماع والقباس
فيبحث من اعراضها لامن اعراض الاحكام لانها ليست بموضوع بل عينها
فاجاب بقوله باعتبار دلالة الدالة او باعتبار استنباط الاحكام قال صاحب التلويح
ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه هو ادلة الاربعة ولا يبحث
فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن
الصحيح ان موضوع الدالة والاحكام لانهما الدالة بالاعميم الى الاربعة والاحكام
الى الخمسة ونظرنا في المساحات المتعلقة بكيفية اثبات الدالة للاحكام اجمالا
فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الدالة وبعضها الى احوال الاحكام انتهى
ثم قال في هامش التلويح هذا وظني انه لا خلاف في ان من جعل الموضوع
هو الدالة لان المساحات المتعلقة بالاحكام من حيث الشبوت راجعة الى احوال
الدالة من حيث الاثبات تقابلا لكثرة الموضوع بالاثبات فانه البق الوحدة العلم
من الوحدة بالاثبات والحيثيات كل جعل المساحات المتعلقة بالدالة من حيث الاثبات
راجعة الى احوال الاحكام من حيث الشبوت من جعل الموضوع هو الاحكام على
ما قال الامام النراقي في كتابه مدار العلم ان موضوع اصول الفقه هو الاحكام من حيث
شبوتها بالدالة ومن جعل الموضوع كلا الامرين حاول التوضيح والتفصيل
اولا لان الملاي على كلام الامام في هذا المقام بعد ما اشار النسخ وكثرتها لاحتقته

بالكتاب انتهى اقول هذا ما ذكره صاحب التوضيح حيث قال يحتمل امرين
 احدهما ان ذكر مباحث الاحكام بعد مباحث الادلة على ان موضوع هذا العلم
 الادلة والاحكام والثاني ان موضوع هذا العلم الادلة فقط وانما يبحث عن الاحكام
 على انه من اواخر هذا العلم لكن الصحيح هو الاحتمال الاول انتهى ملخصاً (قوله
 وبالحكم ما ثبت الخ) عطف على قوله باحوالهما والتقدير والمراد بالحكم الخ انما قال
 والمراد بالحكم لانه يمكن ان يراد بالحكم اسناد امر الى آخر اى نسبة اليه بالايجاب
 والسلب كما في العرف وهو ليس بمراد ويمكن ان يراد ادراك النسبة واقعة اولست
 بواقعة ويسمى تصديقاً في اصطلاح المنطق وهو ليس بمراد ايضا لانه علم
 وتصديق فيكون علماً وتصديقاً بالعلوم الشرعية ولاجل هذا قال المراد بالحكم
 ما ثبت بخطاب الشارع فيه بحث لان المحققين ذهبوا الى ان هذا ليس بمراد
 والا لكان ذكر الشرعية تكراراً وقيداً زائداً في التعريف بل المراد النسبة التامة
 بين الامر بن فبقيد الاحكام يخرج التصورات التي داخله في قوله يعرف ويبقى
 التصديقات مطلقاً وبقيد الشرعية يخرج غير اصول الفقه التي هي عبارة
 عن التصديق بالقضايا الشرعية فيكون فائدة القيد بظاهرة والا فلا فائدة في القيد
 لان تعريف المصنف يعرف الحكم الشرعي لا الحكم فقط وفي هذا المقام
 سؤال وجواب لكن لا يساعده المقام (قوله بخطاب الشارع المتعلق بافعال
 العباد الخ) حاصله ان الخطاب نومان تكليفي وهو المتعلق بافعال العباد بالاقتضاء
 اى الطلب وهو اما طلب الفعل جازماً كالافرض والايجاب او غير جازم كالندب
 او طاب الترك جازماً كالبحریم او غير جازم كالكره او التحخير كالاباحة (قوله
 وانواع الخطاب الوضعي) عطف على قوله بافعال العباد فيكون الخطاب
 الوضعي مغايراً للتكليفي فعلى هذا الظاهر ان يقول وبانواع الخطاب الوضعي
 ويحتمل ان يكون عطفاً على لفظها فيكون الوضعي داخل في التكليفي لان صاحب
 التوضيح وغيره قالوا خطاب الله تعالى يشمل جميع الخطابات وقوله المتعلق بافعال
 العباد وبالاقتضاء او التحخير او الوضع يقتضي دخوله في افعال العباد لكن الحق
 العطف الاول لان المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء آخر والمفهوم
 من الحكم التكليفي ليس هذا ولزوم احدهما للآخر في صورة لا يدل على اتحادهما
 فيكون خيراً فترك الباعني قوله وانواع الخطاب الوضعي يكون رعاية المذهبين
 (قوله وبعض الشافعية يعرفون الحكم الخ) اقول خرج بقوله المتعلق بافعال
 المكلفين ما ليس كذلك فبق في الجدل نحو قوله تعالى خلقكم وما تعملون مع انه ليس

بحكم فيخرج بالاعتضاء والتخير وقيل لاحاجة الى زيادة قولهم بالاعتضاء والتخير
لان قيد الحلية معتبرة فلا يكون قوله تعالى خلقكم وما تعملون من حيث انهم
مكلفون بل المكلف وغيره سواء انتهى فيه بحث (قوله ولا يعملون غير الوجوب
الخ) حاصله ان الخطاب الوضعي ليس بداخل في الحكم لانهم يخصون الحكم
الى المذكور ورواه بقولوا بالخطاب الوضعي حكما (قوله وبعضهم زاد قيدا
والوضع الخ) لان خطاب الوضعي حكم بلا شبهة فان قلت اضافة الخطاب
الى الله تعالى تدل على ان الحكم الاخطابه وقد وجب طاعة النبي عليه الصلوة
والسلام واول الامر والسيد فخطا بهم ايضا حكم قلت اما وجب طاعتهم
باجاب الله تعالى اياهم فلا حكم الاحكامه اعترضت المعتزلة على هذا التعريف
بثلاثة اوجه احدها ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالاحصول
بعد العدم كقولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا لكونه معللا بالحادث كقولنا
حلت بالتمكاح وحرمت بالطلاق الثاني انه يشتمل كلمة او وهي للشكك والتزيد
فيثاني التعريف والتحديد الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية
الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها ومائعية النجاسة عنها فاجاب
الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالاحصول بعد العدم بل المتصف
بذلك هو التعلق او الظهور والمعنى تعلق الحكم او ظهوره بعد ما لم يكن وبمنع تعاقب
الحكم بالحادث بمعنى تأثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث امارا عليه ومعرفا له
اذ العمل الشرعية امارات ومعرفات لاموجبات ومؤثرات والحادث يصلح امارا
ومعرفا له لا قديم كالعالم للصانع وعن الثاني بان او ههنا للتقسيم والتفصيل لانه نوات
نوع له تعلق الاعتضاء ونوع له تعلق التخير فلا يمكن جمعهما بدون التفصيل
كما قال السيد السند في تعريف النظر بترتيب امور او امر واما الثالث فالترتيب
بعضهم وزاد في التعريف واجاب بعضهم بانا لانم ان خطاب الوضع حكم ونحن
لانسميه حكما وان اصطلح غيرا على تسميته حكما فلا مشاحة معه فهاهنا يشير
التعريف والتفصيل في التلويح فليراجع ثم (قوله ومدخل الاحوال في الاثبات)
اي الاحوال الادلة والاحكام في الاثبات قلت اورد هذه الجملة المستأنفة لبيان
مدخلة الادلة في اثبات الاحكام بطريق القاعدة الكلية التي يتوقف الاحكام
على معرفتها وعلى البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطها وقيدوها
المعتبرة في القاعدة الكلية (قوله المطلوب الفقهي متعلق بقوله المنهكين) يعني
اذا كان اصول الفقه لقبا بالواحد التي يتوصل بها اليه على وجه التحقيق وهي
المعنايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا فإلزام المطلوب اعلم

ان المركب التام لمحمّل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتياله على الحكم
 قضيه ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا
 ومن حيث كونه جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبا وهو
 المطلوب ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسئل عنه
 مسئلة فالذات واحد واختلاف العبارات باختلاف الاعتبار والمحكم عليه
 في القضية يسمى موضوعا والمحكم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى اصغر
 ومحموله اكبر والدليل يتألف لا محالة من مقدمتين يشتمل احدهما على الاصغر
 ويسمى الصغرى والاخرى على الاكبر ويسمى الكبرى وكلتاها يشتمل على امر
 متكرر فيهما يسمى الاوسط والاوسط اما محمول في الصغرى موضوع في الكبرى
 ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول كما سبق في المثال وبالعكس
 الشكل الرابع او محمول فيهما ويسمى الشكل الثاني او موضوع فيهما ويسمى
 الشكل الثالث (قوله سواء كانت محمولات لهما) اي الكبرى الافتراضي
 والملازمة الكلية في الاستثنائي يريد ان الدليل في الاصول اما الشكل الاول او الملازمة
 الاستثنائي لكونهما سهلة الحصول عند الاستدلال للمطلوب الفقهى يعنى اذا
 استدلت على حكم مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل هي تلك القضايا
 الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل
 على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدلت على مسائل الفقه بالملازمة الكلية مع
 وجود الملزوم فاللزامات الكلية هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه
 كمال القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت
 هذا الحكم فيكون هذا الحكم ثابتا لكن يتوقف البحث عن احوال الادلة والاحكام
 على ان القضية الكلية المذكورة سواء كانت الكبرى او الملازمة انما تصدق كلية
 ودليلا اذا لم يكن منسوخا ولا يكون له معارض مساو او راجع واما اذا لم يسبق في
 المسئلة اجتتهاد او سبق اجتتهاد مجتهد واحد فقط فلا خلاف في جواز الاجتهاد
 على خلافه فالتفصيل في البردوى وشروحه (قوله واجزبه لهما) اي الكبرى
 الافتراضي وملازمة الاستثنائي اعلم ان القضية الكلية ليست بمذكورة بعينها في
 مسائل اصول الفقه لكن يكون مندرجة في قضية كلية هي مذكورة في مسائل اصول
 الفقه كقولنا كمال القياس على الوجوب في صورة النزاع يثبت الوجوب فيهما
 فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كمال القياس على ثبوت
 كل حكم هذا شأنه يثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكأنه

قيل كلما دل القياس على الوجوب ثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز
 ثبت الجواز فالملزمة التي هي إحدى مقدمتي الدليل يكون من مسائل اصول
 الفقه بطريق النظمين (قوله او اوصافا وقبولا فيهما) عطف على قوله محمولات
 واجزية على الترتيب اعلم ان العوارض الذاتية الادلة اما ان يكون محمولها منها
 ككونها مثبتة للاحكام اولاً لكن لها مدخل في حقوق ما هي محمول منها ككونها
 عامة او مشتركة او خبر واحد وامثال ذلك فالاول يقع محمولات في القضايا التي هي
 مسائل هذا العلم والثاني يقع اوصافا وقبولا لموضوع تلك القضايا كقولنا الخبز
 الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا
 العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولها نحو النكحة في موضع التي عامة
 فكذا الاعراض الذاتية للحكم اما ان يكون محمولها منها وهي كون الحكم ثابتا
 بالادلة المذكورة واما ان يكون له مدخل في حقوق ما هو محمول منها ككونها
 متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي والاول يكون محمول في القضايا التي هي مسائل
 هذا العلم والثاني اوصافا وقبولا لموضوع القضايا وقد يقع موضوعا وقد يقع
 محمولاً كقولنا الحكم المتعلق بالعبادات يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبات لا يثبت
 بالقياس ونحو كوة الصبي عبادة ويحتمل ان يكون اوصافا عطفاً على محمولات
 وقبولا عطفاً على اجزية لان كبرى الافتراضي عبر بوصف الاكبر لكونه محمولاً
 كذا في حاشية التهذيب وكذا القبول والاجزية في ملازمة الاستثنائي لان الجزاء
 تابع للمقدم فيكون قيداً وجزاء فيكون حاصله سواء كانت الاحوال معتبرة
 بالمحمولات او بالاوصاف وبهذا الاحتمال يكون عطف وقبولا مغايراً للاوصاف
 وهو المتبادر في العطف وفي الاحتمال الاول يكون عطفه مترادفاً فتأمل (قوله
 فيهما) اي في كبرى الافتراضي او ملازمة الاستثنائي (قوله سواء نشأت) اي الاحوال
 (قوله ككونها مثبتة للاحكام) لان اثبات الاحكام شأن الادلة والثبوت
 شأن الاحكام (قوله وقطعية) اي الادلة قطعية توجب الحكم قطعا اذا كان
 مقدمات الدليل بقرينة وكذا العام عندنا (قوله وظنية) اي الادلة ظنية اذا كانت
 هي كبرى من مقدمات ظنية (قوله وخاصة اذا كانت مقدمات الدليل) من الالفاظ
 الخاصة بوجوب الحكم الخاص (قوله وعامة اذا كان مقدمات الدليل) عامة
 بوجوب الحكم العام قطعا عندنا خلافاً للشافعي (قوله ومشاركة) كالقياس (قوله
 وراجعة عند التعارض) كالمرجحات (قوله ونشأت من الاحكام) اي نشأت الاحوال
 من الاحكام عطف على قوله نشأت من الادلة لان هذا العلم باحث عن الادلة

والاحكام الشرعية من حيث ان الاولى مثبتة لثانية والثانية ثابتة بالاولى
 والمباحث التي ترجع الى الاولى مثبتة لثانية بعضها ناشئة عن الادلة وبعضها
 ناشئة عن الاحكام فموضوع العلم الادلة والاحكام الشرعية (قوله والمباحث
 المتعلقة بما فيها) انت خبير ان ضمير ما حصل من متعلق فيها وضمير فيها راجع
 الى الكبريات والملازمات فالظاهر ان يقول فيهما (قوله مسائل الاصول) خبر لقوله
 فالكبريات (قوله وهو المعنى) بالنشيد وهو المقصود (قوله بكونه معرفا للاحوال
 متعلق بمعنى) اي معنى يقول المص يعرف به احوال الادلة الخ (قوله الى ادلة
 معينة) وهي اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس (قوله فاحتجج الى
 معرفتها الخ) هذا يقتضي ان يكون الموضوع واحدا لاتحادها في الايضال
 الى الفقه بان يرجع جميع مسائل الفقه الى موضوع واحد بالنسبة الى اعتبار
 كونها موصلة الى الاحكام الشرعية لعلم الفقه حتى يكون تمايز العلوم تمايز
 الموضوع الواحد فهذا جائز قال السيد السند في شرح المواقف قد يكون الموضوع
 شيئا واحدا كاعداد لعلم الحساب وقد يكون مقيدا لجهة كالجسم من حيث انه
 يكون قابلا للتغير للعالم الطبيعي وقد يكون اشياء مشاركة اما في ذاتي كالخط والسطح
 والجسم التعليمي المشاركة للقدار لعلم الهندسة واما في عرضي كالكتاب والسنة
 والاجماع والقياس في كونها موصلة الى الاحكام الشرعية لعلم الفقه انتهى
 قال صاحب التوضيح وفي تعدد الموضوع تفصيل وان كان لا يابى بهذا الفن
 اردت ان اسمعك بعض مباحثه قد ذكرنا ان العلم الواحد قد يكون له اكثر
 من موضوع واحد كالتطب يبحث فيه عن احوال بدن الانسان والادوية وهذا
 غير صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث عنه في علم ان كان اضافة شيء الى آخر كما
 في الاسول يبحث عن اثبات الادلة للحكم ويكون بعض العوارض التي لها
 مدخل في المبحوث عنه في علم ناشئة عن احد المضافين وبعضها عن الآخر
 فموضوع هذا العلم كلا المضافين وان لم يكن المبحوث فيه الاضافة مالا يكون
 موضوع العلم الواحد اشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه اتحادا بالمعلومات
 اي المسائل واختلافها باختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم انتهى
 ملخصا ومن هذا التحقيق يعرف ان لا وجه لقول مولانا عمصام الدين علي قول
 الشارح الكلمة والكلام لكونهما موضوعي العلم قال بعض الفضلاء شيخنا الفقيه
 سهولان كل علم لا يكون الا ذات موضوع انتهى (قوله لان المراد بالتوصل الخ)
 اقول فختار الثاني ونمنع للخلاف المعهود والمتبادر لان القاعدة التي يتوصل بها

الى الفقه عند الاصوليين هي القضايا الكلية التي تقع كبرى الافتراضى اصغرى سهلة
الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بشكل الاول او ملازمة الاستثنائى
كاسبق فى المثالين المذكورين وضم القواعد الكلية الى الصغرى سهلة الحصول
ليخرج المطلوب الفقهى من القوة الى الفعل وهو التوصل القريب لكن تحصيل
القاعدة الكلية شوقف على البحث عن احوال الادلة بانه منسوخ ام لا وبانه
معارضا ام لا وعن احوال الاحكام بان عرف انواع الحكم وان اى نوع من
الاحكام يثبت باى نوع من الادلة وبيان شرايطها وقبولها المعتبرة فى كلية
القاعدة فلا يكون قوله وكثير من قواعد الاصول كالفائدة المتعاقبة بالقبول
الشرايط الخ من القواعد الكلية بل يكون من الموقوف عليه كما فى التلويح
(قوله فخلافا للمعهود والمتعارف) اقول هذا ليس بمسلم لان القاعدة عند
الاصوليين هي كبرى الشكل الاول وملازمة الاستثنائى خاصة فتعريفه العلم
بالقواعد الخ تعريف الاصوليين فيكون كبرى خاصة معهودا ومتعارفا من
تعريفهم فلا يكون قوله ليس بمستقيم مستقيما ولا يكون هذا الوجه سببا للعدول
فأمل (قوله بقرينة الباء السببية الخ) يعنى كامل فى السببية (قوله واطلاق
التوصل الى الفقه) عطف على قوله بقرينة الباء لان اطلاق التوصل فى التعريف
يقضى الكمال لان المتبادر من المطلق فى التعريف الكمال وهو التوصل القريب
ايضا وفى كلام المصنف تعقيد لعدم اعادة الجار (قوله لما تقر فى كتب الميرانية
ان الموصول الخ) هذا ممنوع ايضا لان الكبرى اضافى فبدخل فيه المقدمتين
لكن الموصول القريب القاعدة الكلية وهي الكبرى وحدها فيكون مستقيما
فلا يكون هذا سببا للعدول ايضا على ان فى التعريف المختار دخلا لان المتبادر
من الدخل ان لا يكون الادلة مثبتة لاحكام بل يكون لها مدخل قال صاحب
التوضيح اعلم ان العوارض للادلة ثلثة اقسام منها العوارض الذاتية المجعوث
عنها وهي كونها مثبتة لاحكام ومنها ما ليس بمجعوث عنها لكن له مدخل فى حقوق
ما هي مجعوث عنها ككونها عاممة او مشتركة او خبر واحد وامثال ذلك
وكذا الاعراض الذاتية للحكم ما يكون مجعوثا عنها وهي كون الحكم ثابتا بالادلة
المذكورة وما يكون مدخل فى حقوق ما هو مجعوث عنها ككونها متعلقة بفعل الصبي
او البالغ انتهى لمختصا كاسبق (قوله فلما كان اصول الفقه) الى قوله البتة المذكور
فى التلويح لكن ترك داليله وهو ضرورة توقف معرفة الشكل على معرفة اجزائه
(قوله وترك تعريف الاضافة الخ) جواب سؤال مقدر تقديره كما يحتاج

الى تعريف مفرداته لغير البينة يحتاج الى تعريف الاضافة لانها بمنزلة الجزاء الصوري
 (قوله لاشتهار ان الاضافة الخ) علة الترك (قوله ان كان مضافها الخ) وفي بعض
 النسخ ان كان مضافها مشتقا او معناه يفيد الاختصاص حاصله ترك تعريف
 الاضافة لعل بان معنى اضافة المشتق وما في معناه كالاصل فانه بمعنى المبني
 اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة
 ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما يختص به من حيث انه
 مبني له ومستند فيكون معروفا فلا يحتاج الى التعريف (قوله يفيد مطلقا) اي
 يفيد الاختصاص نحو دار زيد و غلام بكر (قوله ولما توقف معرفة المضاف)
 من حيث هو المضاف على معرفة المضاف اليه قدم تعريف الفقه لان الاصل
 كثير ولا يعرف الا بعد معرفة الفقه فيه بحث (قوله هذا التعريف سوى القيد
 الاخير) كذا في التوضيح (قوله وكأنه اراد بالمعرفة) الضمير راجع الى المص بقرينة
 قوله فرغ وشرع وقال (قوله وهي ادراك الجزئيات) عن دليل وهو معنى
 المعرفة (قوله عن دليل لاخراج التقليد) قال صاحب التوضيح فالمعرفة ادراك
 الجزئيات عن دليل ليخرج التقليد قال صاحب التلويح والقيد الاخير مما دلالة عليه
 اصلا ولا اصطلاح انتهى اقول يمكن ان يقال يدل عليه لفظ المعرفة بوفور
 الاصطلاح على تخصيص لفظ المعرفة بالا ادراك الناشئ عن الدليل حيث
 لم يطلق لفظ المعرفة على اعتقاد المقلد اصلا وليس بلان ان يصرح المصطلحون
 باصطلاحهم اذ كثير من الاصطلاحات انما يعرف من موارد استعمال
 الاقايض قال صاحب تفسير التقيج ويزاد عملا لاخراج الكلام الباسط عن
 الاعتقادات والتصورات الباحث عن الوجدانبات وعن دليل لاخراج المقلد
 ومعرفة الضروريات في الدين وام يزد ابو حنيفة لانه اراد بالفقه ما يستعمل
 الاعتقادات والوجدانبات وقسمي المعاملات انتهى مختصا انت خبير ان
 التعليل قاصر عن الممثل لعدم افادته وجه زيادة من دليل فأمل (قوله اعني
 الملكة) يريد بيان كون المعرفة ادراك الجزئيات عن دليل لان الملكة المسئلة من تتبع
 القواعد بكونها عن دليل (قوله بقرينة تعليلها بعين بدها) اي بقرينة تعليل
 المعرفة بعينين وهما ما وما (قوله بامتناع معرفة كل مالها وما عابها) يعني ان العادة
 قاضية بامتناع البشر ان يحيط معرفة كل مالها وما عليها (قوله لا عن دليل)
 وقوة استنباط لفظ لاسهو عن النسخ (قوله ولا ينافي ذلك) جواب سؤال قد
 فافهم (قوله واراد بالنفس) انفس الانسانية مدلفا واراد بقوله محال لسارد

قول التفتان في فياته ووج يجوز ان يريد بالنفس نفس العبد لان اكثر الاحكام متعلقة
 باعمال البدن انتهى اقول مراد النص ان الاعمال إنما يكون بنفس الانسانية ومعها
 الخطاب والبدن آلة كقول الشاعر نصف الانسان لسان ونصفه فؤاده (قوله
 بالها وما عليها) عطف على قوله بالنفس (قوله ما ينفق به او يتضرر) اراد ان الالم
 الانتفاع وعلى للضرر وان جاءت على للعلو كقوله تعالى اعلى هدى او في ضلال
 مبين لكن يجيء في الاكثر للضرر فيحمل على انه كثر (قوله دنيوية كانت او اخروية)
 لان الضرر والانتفاع يشمل على الاخرى كالجزاء بالخير والشر والدنيوية
 كاللذات والالام اراد بالتعريف قول التوضيح وهو اما اراد به ما ينفق به وما يتضرر
 في الآخرة انتهى لكن صاحب التوضيح اشهر ان الفقه من العلوم الدينية ذكر
 على هذا التقدير ثلثة معان ثم ذكر معنيين آخرين فصارت الداني المتخلفة خمسة
 ثلثة منها يشمل جميع اقسام ما يأتي به المكلف واثنان لا يشملها حاصله يمكن
 الايراد بماله وما عليها ما ينفق به في الآخرة وما يتضرر به فيها وان يراد بهما
 ما يجوز اها وما يجب عليه اها وان يراد ما يجوز اها وما يحرم عليها وعلى الاول
 اما ان يراد بالنفع الثواب وبالضرر العقاب او ان يراد بالنفع عدم العقاب وبالضرر
 العقاب او ان يراد بالنفع الثواب وبالضرر عدم الثواب فهذه خمسة اوجه
 يحتمل ان لا مالها وما عليها لكن الصحيح من تلك الوجة الذي يجب حمل اللفظ
 عليه ما لا يلزم عليه واسطة بين مالها وما عليها لا لا يمتثل التعريف بعدم الجمع
 وهي ما عدا الاول والرابع فالتفصيل في محله (قوله قل هو ان الفقه) متعلق باراد
 بهي ان المراد بالفقه معرفة ما يأتي به المكلف وهو الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر
 كالهبة التي تسمى صلوة والحالة التي تسمى صوما ونحو ذلك بما هو اثر صادر عن
 المكلف وابقاع فعله لا التصور ولا التصديق بثبوت كالا اعتقادات (قوله فان قيل
 الم يخرج الوجدانيات الخ) لانها من الضروريات لاعن دلائل والمعرفة مفيدة
 بمن دال هذا مناقضة لان السائل منع الدلائل نفسه بتعيين موضع الغلط وهو نوع
 من المناقضة مسمى بالحل (قوله قلنا لا) اي لا يخرج الوجدانيات (قوله لان المراد الخ)
 اي مراد الماعل عند المناقضة اثبات مدعا بدلائل آخر وهو لان المراد الخ
 (قوله كما اشرفنا اليه) اي بقوله بحكم كل ما ينفق به ويتضرر تصديقا ناشيا عن الدلائل
 (قوله فان قيل لا يبحث الخ) هذا منع من جانب السائل بالشاهد بعد التسليم
 قوله مثل ان معرفة الله واجبة والنظر فيها واجب اجاعا من الامة بقوله تعالى
 فاعلم انه لا اله الا الله انما قلنا بعد التسليم لانه ظني من احتمال صيغة الامر غير

الوجوب ولأن العلم قد يطلق على الظن وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر
كما ذكره الامام الرازي واوسم نادر في حكم العدم فيكون خارجا (قوله) والنظر فيها
واجب (اي اجابا منا ومن المعتزلة واختلف في طريق ثبوت وجوب النظر
في المعرفة فهو عند اصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل اما اصحابنا فلهم في اثبات
النظر المؤدى الى المعرفة مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر من الايات والاحاديث
نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله فانظروا الى آثار رحمة
الله كيف يحيى الارض بعد موتها فقد امر بالنظر في دلائل الصانع وصفاته
والامر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر فيه ولما نزل ان في خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار لآيات لاولى الالباب فال عليه السلام ويل لمن لاك بها
بين نعيمه ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك الفكر في دلائل المعرفة فهو واجب
ان لا وعيد على ترك غير الواجب وهذا المسلك لا يخرج عن كونه ظاهريا غير قطعي
بالدلالة لاحتمال كون الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد
المسلك الثاني وهو المعتمد في اثبات وجوب النظر ان معرفة الله تعالى واجبة اجابا
من المسلمين كآفة كما سبق وهي لا يتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو
واجب كوجوب به هذا ملخص ما في شرح المواقف لكن هذا الدليل راجع الى وجوب
معرفة الله ووجوب النظر فيها واما وجوب ما توقف النظر فيه من احوال المقدّمات
فليس بمختار فيرجع جواب الشارح الى غير المختار فيبقى السؤال على حاله على
المختار فتأمل (قوله قلنا المراد الخ) هذا نفي شاهد بالمنع واثبات مدعى بدليل آخر
(قوله النسبة الحكمية) هذا على مذهب المتقدمين لان اجزاء القضية عندهم ثلاثة
وهو الطرفين ونسبة واحدة وهي اتحاد المحمول بالموضوع او عدم اتحاد به
وهو الحق عند المحققين واما عند المتأخرين ان التصور لا يتعلق به التصديق
من وقوع النسبة اولا وقوعها فالتصديق عندهم مركب من اربعة الطرفان
والنسبتان احديهما النسبة الحكمية والاخرى وقوع تلك النسبة اولا وقوعها
بمعنى الابقاع الانتزاع ومما دامص بقوله المراد بالحكم ههنا النسبة الحكمية رد قول
صاحب التوضيح وهو قوله يمكن ان يراد بالحكم هنا اسناد امر الى اخره يمكن
ان يراد الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى اخذا من التلويح وهو قوله الحكم
مطلق في العرف على اسناد امر الى آخره نسيته اليه بالايجاب او السلب وفي
اصطلاح الاصول على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
او التخيير وفي اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وتسمى

تصديقا وهو ليس بمراد لانه علم والفقه ليس علما بالمعلوم الشرعية المحققون على
 ان الثاني ايضا ليس بمراد والا لكان ذكر الشرعية والعمالية تكرارا بل النسبة
 الثانية بين الامرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور واليه اشار بقوله يخرج
 التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالتصايا
 الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصل من الادلة التفصيلية التي
 نصبت في الشرع على تلك التصايا وفوائد القبول ظاهرة على هذا التقدير
 والمصححون ان يراد بالحكم ههنا مصطلح الاصول فاحتاج الى تكلف في تبين
 فوائد القبول تعسف في تقرير مراد القوم انتهى مخلصا (قوله واعلم بها) عطف
 على قوله بالحكم والضمير راجع الى النسبة الحكمية (قوله تصديق بمعنى الاعتقاد
 والراجع للظن والتقليد الخ) الاولى ترك التماثل والاختلاف لانهما يوهمان
 اخراج القياس الشرعي (قوله اي الموقوفة على خطاب الشرع الخ) قول لا وجه
 لتفسير الشرعية بالموقوفة على خطاب الشرع اذ حينئذ لا يصلح التبدل
 المذكور ان يوصف به الاحكام الانجازا وحق التعريف الصون عنه مهما امكن
 اقول يريد ان المتوقف على خطاب الشرع ليس نفس الحكم بل ادراكه لان
 في الشرعي كما صرح به ما لا يدرك ولا خطاب الشارع وهذا هو المراد بالتوقف
 على الشرع فتح يتصف الحكم به على وجه الحقيقة (قوله العمالية) صفة
 الشرعية والاحكام (قوله عن ادائها متعلق بالعلم دون الاحكام الخ) بل طرف
 مستقر متعلق بحاصل فيكون التقدير الفقه عبارة عن التصديق بالتصايا
 للشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصل من الادلة التفصيلية وزاد
 ابن الحاجب قوله بالاستدلال ولا حاجة اليه لانه مكرر لان المتبادر من حصول
 العلم من الادلة حصوله على وجه الاستدلال (قوله الاصل ههنا) اي في تعريف
 الاضافة (قوله ما ينبغي عليه) على صيغة المجهول فان قيل هذا من فعل لازم
 فكيف يكون مجهولا قلنا ينبغي المجهول من الفعل اللازم اذا تعدى
 بحرف الجر نحو غير المضروب عليهم والحصول عليه والمرغوب فيه
 فالانفصال في نحو فلا يحتاج الى تأويل الشارع اللازم بالمتعدى فلا يذهب
 الشارع بهذا التأويل الا من غفلته مع انه لم يقل احد من النحويين
 (قوله عليه غيره) الضمير راجع الى ما (قوله ابتداء حسيا) كابتداء البناء
 على الاساس يريد بهذا المثال الاحتراز عن ابتداء المشتق على المشتق منه كالفعل
 على المصدر فان كلا من الفعل والمصدر محسوس بحس السمع فان الانفاظ

من قبيل المحسوس بالسمع لان المعتبر في العرف ابتداء البناء على الاشياء بمعنى كونه
مبنيا عليه وموضوعا فوقه مما يدرج بالحقس وحينئذ يخرج مثل ابتداء الفعل
على المصدر من الحسنى (قوله او عقليا) عطف على حسبا (قوله كابتداء المعلوم
على العلة والمعلوم على الدليل ونحو ذلك) اى كالأفعال على المصادر
فلا يلزم ثبوت الواسطة بين الابتداء الحسنى والعقلى لان الحق في تفسير ابتداء
العقلى يترتب الحكم على داليله مثال له لقطع بان ابتداء المجاز على الحقيقة والاحكام
الجزئية على القواعد الكلية والمعلومات على عللها والأفعال على المصادر
وما اشبه ذلك ابتداء عقلى فالتفسير على محله اعلم ان المص لم يتعرض التعريف
بالمحتاج اليه كما في المحصول لعدم اطراحه لان التعريف اما حقيقى كتعريف
المناهات الحقيقية واما اسمى كتعريف المناهات الاسمية وتعرف الاصل اسمى
وعدم اطراحه فسدله في الجملة تعرف الاصل بالمحتاج اليه غيره مطردا لا يصدق
ان كل ما يحتاج اليه اصل لان الخشب والصورة والنجار والغاية كالجلوس
وغيرها فهي اقسام خمسة للمحتاج اليه لا يخلو الاصل لغة الاعلى واحد
منها كالخشب للسرى والاربعة الباقية يصدق على كل منها انه يحتاج اليه
ولا يصدق عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطردا مانعا وان ذهب الى
توجيهه صاحب تفسير التقيج بقوله والتعريف بالعام اذا كان لفظا صحيحا لانه
فصيح وكفى ذلك لاهدول انتهى وقال في حاشيته فاندفع ما في التلويح انتهى انت
خبر ان معنى كلام التفتازانى وصاحب التوضيح على جعل الاطراد شرطا
في كلا التعريفين وانكرا اللفظية تعريفات حقيقية فظن صاحب تفسير التقيج
الاندفاع بعد الفرق بين كلا التعريفين واللفظية ومن العجب قال في حاشيته صاحب
التوضيح تعرض ههنا لتقسيم التعريف وتعرف القسمين وما افصح عن قوله
بضاعفه في صناعة التكرير حيث لم يفرق بين التعريفين الاسمى واللفظى مع
وضوح الفرق بينهما والتفصيل موضعه علم اخراته هي كلامه اقول حاصل
الفرق ان اللفظى داخل في الاسمى عندهما كما ذكر التفتازانى في المقاصد والتلويح
واما عند السيد السند فاللفظى ليس بداخل في التعريف الحقيقى بل التعريف
اللفظى عنده من قبيل التصديقات وهو ان لا يكون اللفظ واضح الدلالة فيفسر
بلفظ واضح دلالة على ذلك المعنى كالفنفسر بالاسم هذا تعريف حقيقى
يراد به افادة تصور غير حاصل انما المراد تعيين ما وضع له لفظ الفنفسر من سائر
المعاني ليلتفت اليه ويعلم انه موضوع بازائه فالتالى التصديق وهو طريق

اهل اللغة وخارج عن المعرفة الحقيقي وعن اقسامه الاربعة فيكون اللغوي
 راجعا الى التصديق واما التعريف الحقيقي فيقسم الى قسمين تعريف حقيقي
 وتعريف اسمي وينقسم كل واحد منهما الى حد حقيقي ورسم حقيقي وتعريف
 اسمي كذلك حد اسمي ورسم اسمي فالتفصيل في شرح المواقف والمقاصد (قوله
 ونقل) اي الاصل (قوله كما نقل) اي الاصل الى الراجح والمساعدة الكلية
 والمستحب القاعدة والقانون من الالفاظ المترادفة بالذات وعند الأصوليين
 القاعدة والقانون والاصل والدليل من الالفاظ المترادفة وعند المنطقيين القاعدة
 والقانون والاصل والضابط من الالفاظ المترادفة (قوله او ما يوقف عليه
 دليله الخ) هذا رد على صاحب التتبع حيث ذهب الى ان الاصول ههنا
 الادلة فقط والحق ما ذهب اليه صاحب التتبع لان الأصوليين جعل الدليل
 كبرى الافتراضي او لازمة الاستثنائي فتنبه فيكون الاصل كبرى الافتراضي او لازمة
 الاستثنائي والبحث عن الاستثناء والنسخ والتخصيص والمعارضات والترجيح
 لا يكون بحثا عن الادلة وهي الاصل بل البحث عنها لكونها موقوفا عليها
 للاصل كما سبق (قوله منقول) اي من الاضافة (قوله على الاول) اي ما يتنى
 عليه غيره (قوله فاذا حل على الثاني) وهو نقل الاصل الى دليل (قوله فيه نقلان)
 فيه بحث (قوله اي احواله التي تلحقه لذاته الخ) تفسير لعارضه الذاتية (قوله
 او لجزئه المساوي له) عطف على قوله لذاته هذا على مذهب المتأخرين على ما قاله
 الفاضل الدواني لكن التحقيق ان المتأخرين ذهبوا الى ان اللاحق للشيء بواسطة
 جزئه الاعم من اعراضه الذاتية المبحوث عنها في العلوم وعرفوا العرض الذاتي
 بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او لجزئه او لخارج يساويه واما المتقدمون
 فقد ذهبوا الى ان اللاحق للشيء بواسطة جزئه الاعم ليس منها وعرفوا العرض
 الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او لساويه فظهر ان ما جعلناه
 مذهب المتأخرين انما هو مذهب المتقدمين انتهى اعلم ان البحث عن الاحوال
 اما بان يجعل موضوع العلم بعينه موضوع المسئلة ويثبت له ما هو عرض ذاتي له
 كما يسمى الطبيعي في قولهم كل جسم فله خبر طبيعي او بان يجعل نوعه موضوع
 المسئلة ويثبت له ما هو عرض ذاتي له كالحيوان في قولهم كل حيوان فله قوة
 اللمس وكقول الفقهاء كل مسكر حرام اي اكل كل مسكر حرام فان موضوع علم
 الفقهاء افعال المسكرين وكل المسكر نوع منها ويثبت حرمة اللاحقة له لاهرام
 منه وهو كونه منهيا عنه او يجعل عرضه الذاتي او نوعه موضوع المسئلة ويثبت له

العرض الذاتي له او ما يلحقه - لامر اعم بالشرط المذكور كقولهم كل متحرك
 بحركتين مستقيمتين لابد وان يسكن بينهما فتقول المص ما يبحث فيه عن
 اعراضه الذاتية بمحل تفصيله ما ذكرنا (قوله الاول) اي الاحوال التي تلحقه
 لذاته اي بان يجعل البحث موضوع العلم بعينه موضوع المسئلة نحو كل انسان
 فله تكلم فان موضوع العلم في انفة انسان فيبحث عن اعراضه الذاتية وهو التكلم
 فيكون للموضوع والمحل دخل في البحث (قوله والثاني الخ) بان يجعل الجزء المساوي
 موضوع المسئلة نحو كل ناطق فله ادراك الامور الغريبة (قوله والثالث كالضاحك
 الخ) مثال الخارج المساوي في الصدق نحو كل متعجب ضاحك وهذا البحث بان
 يجعل نوع موضوع المسئلة عرضه ويثبت له ما عرضه لامر اعم بشرط ان لا
 يتجاوز في العموم عن موضوع العلم هكذا صرح نافذة التنزيل (قوله والرابع كاللون
 مثال لقوله اوفى الوجود كالكون الخ) انت خبير ان الشارح اضطر عن امثال
 بانحن فيه وهو عوارض الانسان فقال كالكون للجسم بالسطح المبين له في الصدق
 والمساوي في الوجود فالاول ان يجيء بمثال القوم نحو كل جسم فله خير طبيعي
 وكل حيوان فله قوة النفس وكل متحرك بحركتين مستقيمتين لابد وان يسكن
 بينهما وكل جسم فله لون الخ (قوله وما سوى ذلك اعراض غريبة لا يبحث
 عنها في علم) اراد ان يخرج بقيد الذاتية الجارية على الاعراض المضافة الى ضمير ما
 نوع موضوع العلم الذي اثبت له ما هو عرض ذاتي لموضوع العلم وكذا نوع
 الذاتي لموضوع العلم الذي اثبت له ما هو عرض ذاتي لموضوع العلم اذ لم يثبت
 لشيء منهما ما هو عرض ذاتي له بل هو عرض غريب له وان كان عرضا ذاتيا لما هو
 اعم منه وهو موضوع العلم لكن يبقى نوع موضوع العلم وعرضه الذاتي ونوع عرضه
 الذاتي الذي اثبت لهذه الامور عرض ذاتي لها لكن المص اعتبر باعتبار آخر هكذا
 حقق في محله (قوله حملها على موضوع العلم) اي يكون موضوع العلم موضوع
 المسئلة نحو الدليل يثبت الحكم (قوله امامطلقا) شروع الى تفصيل موضوع
 العلم (قوله نحو الدليل السمع) كالكتاب والسنة يثبت الحكم الشرعي (قوله او على
 نوع الموضوع) عطف على قوله على موضوع العلم اي يكون نوع موضوع العلم
 موضوع مسئلة نحو الامر يفيد الوجوب لان الامر نوع من الموضوع وهو الكتاب
 والسنة فيكون الامر نوعا من الدليل (قوله او على عرض ذاتي الخ) عطف على
 موضوع العلم نحو الخاص يوجب الحكم قطعا وكذا العام عندنا (قوله او على نوعه)
 عطف على عرض ذاتي (قوله وعلى هذا القياس السنة والاجماع والقياس)

يعنى يبحث عن احوال انواعها وانواع انواعها وعن احوال اعراضها وانواع
اعراضها وان كان كل منها نوعا من الدليل السمي كذا في حاشية المصنف لكن
في القياس بحث فنأمل (قوله وقال الامام) يريد الغزالي (قوله وقال صاحب
الاحكام) بانكسر اسم كتاب لسيف الدين الآمدي وهو صاحب ابيكار الافكار
(قوله واختاره) اي قول صاحب الاحكام (قوله وعند المجوزين الاصل عدمه) اي
عند من يجوز تعدد الموضوع الاصل عدم تعدده (قوله وتقبل خلاف الاصل الخ)
كتخصيص الموضوع الى الدليل مع انه اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس
كما سبق في نقل الاصل الى الدليل (قوله لان الادلة هي السابقة الخ) جواب سؤال
مقدر تقديره ان احوال الادلة من حيث اثبات الاحكام راجعة الى ثبوت الاحكام
فاجاب بقوله لان الادلة هي السابقة في الاعتبار (قوله خصه) اي صاحب
الاحكام (قوله الاول باطل بالاجماع) لانه لا يمكن تميز العلوم بتميز الموضوع (قوله
اما الثاني) اي اشتراكها في جامع ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي المشاركة
في المقدار موضوع اعلم الهندسة (قوله كان الموضوع في الحقيقة ذلك الجامع)
اي المشاركة في المقدار قوله كما قال ابن سينا في الشفاء دليل بطلان الثاني (قوله
وعلى لحوقها) عطف على لحوق الامور الخيلية والضمير راجع الى الامور
(قوله اقاموا انواع موضوع الهندسة) جواب لما (قوله وقالوا) عطف على اقاموا
(قوله واما الثالث) اي بطلان اشتراكها في جامع عرضي (قوله بل في الانتساب
اليها) قلت هذا مدفوع بما نصه الشيخ في الشفاء بعدم صرف موضوع الصناعة
بما يبحث فيها عن احوال المنسوبة اليه والعوارض الذاتية على ان المسائل
هي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية لهذه الموضوع اول انواعه او عوارضه
ويمكن ان يكون قول الشيخ عن احوال المنسوبة اليه اشارة الى المحمولات التي
لبست اعراضا ذاتية لنفس موضوع العلم كما هو فيحصل الجواب من كلام الشيخ
الى الثاني والثالث لكن بقي فيه شبهة وهي ان المتأخرين لم يأخذوا في الموضوع
الا الاعراض الذاتية فجوابها اما محمول على المساعدة اعتمادا على ما فصل في مقامه
او بمعنى على الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما فرق بين موضوعيها
فيكون محمول ما ينحل اليه محمولات المسائل على طريق التردد (قوله وفائدة الخ)
من فاد يفيد فيدا اي تختار والفائدة في اللغة ما استفدت من علم او مال وهو المناسب
لهذا المقام (قوله من هذه الاحكام الربانية) اخذ هذا الوصف امان لام التعريف
لكونها متصفة بالشرعية العملية واما من الاحكام لانها خطابات الشارح

(قوله فالتحصيل) الزاء فصيحة وهو لا يستعمل الا في كلام فصيح (قوله لا المقصود من الفن او في الكتاب) لان الاول هو الغاية بمعنى ان المقصود وهو الغاية من الفن لان من لا يتبادر الغاية (قوله ولا وجه لاختصارها) اي انحصار الغاية اي المقصود (قوله فيما ذكر متعلق بالاختصار) يعني لا يوجد لاختصار المقصود وهو الغاية فيما ذكر اي في مقصدين وخاتمة (قوله وان شئت) اي او كان التقدير المقصود في الكتاب يتناول المقدمة لانها مقصودة في الكتاب فلا يوجد لاختصار المقصود في مقصدين وخاتمة لكن يمكن ان يقال اذا قدر بمن يكون بمعنى في نحو اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة واروي ماذا خلقوا من الارض وفي الكتاب بمعنى من الكتاب نحو قوله تعالى يوم نبعث في كل امة شهيدا (قوله فيما ذكر) الظاهر فيما ذكر (قوله وخاتمة) خاتمة الشيء آخره ومحمد خاتم الانبياء صلوات الله عليهم وفي الاصل مصدر كالتحصيل بمعنى القمع والكاذبة بمعنى الكذب والعافية بمعنى العفو ثم اطلقت على آخر الشيء تسمية للمفعول بالمصدر فاذا كانت مصدرا يكون التاء اصلية / لانقل الى الاسمية كما في النطيفة وان قال الشيخ اكل الدين في الفائدة رده فامثل الروم سعدى فقال وعندى انه سهو من النسخ فان الشيخ اعلى من ان يصدر مثله عنه انتهى قلت يؤيد كونه مصدرا بمعنى المفعول قوله تعالى خاتمة مسك اي آخره لان آخره ما يتجدد به راحة مسك وقول الاعشى وابزها وحليها ختم اي عليها طيبة مضمومة مثل نقص بمعنى نفوس وقبض بمعنى مقبوض (قوله ان كان قول كل مجتهد في عصر) اقول لبس قول جميع المجتهدين شرطا في الاجماع كالشهور في الشهير في زمن الشريعة بل قول واحد مع سكوتهم بكنى للاجماع (قوله او بقوله عليه السلام اصحابي كالجهنم بايهم الخ) قال ابو حيان في البحر اصحابي كالجهنم الخ حديث موضوع لا يصح بوجه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الحافظ ابو محمد علي بن احمد رحمه الله في رسالته في ابطال الرأي والقياس والاستحسان والتعليل والتقليد ما نصه وهذا خبر مكذوب موضوع اطل لم يصح قط وذكر اسناده الى البراز صاحب السند قال سألت عن ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال انما مثل اصحابي كمثل الجحوم او كالجهنم بايهم اقتدوا اهتدوا وهذا كلام لم يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم رواه عبد الرحيم بن زيد السبيعي عن ابيه عن سعيد المسيب عن بن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يثبت والنبي صلى الله عليه وسلم لا يبيح الاختلاف بعده من اصحابه هذا نص كلام البراز قال ابن مغيث عن عبد الرحيم بن زيد كذاب خبيث لبس شيء وقال البخاري

لكن هذا الحديث صحيح
ثبت عند الخفيفة

هو متروك ورواه ايضا حجة الجزري وحجة هذا ساقط متروك ايضا انتهى (قوله
على اربعة اركان) جمع ركن وركن الشيء جانبه الاقوى وهو يأوي الى ركن شديد
اي عن ومنفعة اعلم ان بعض الاركان ركن اصلي لازم وبعضها ركن زائد (قوله الاول)
افعل تفضيل وفي استعماله واشتقاقه وصرفه اختلاف كثير تفصيله في النحو لكن
لا يساعد المقام (قوله الكتاب) اي القرآن المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم
في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة وهو النظم والمعنى جميعا في قول عامة
الفقهاء وهو الصحيح وانما فسرنا الكتاب بالقرآن لان المراد بمطابق الكتاب في الاصول
القرآن وفي النحو كتاب سبويه وفي الفقه اصل امام محمد وان غيره صاحب
الهداية في بعض المواضع مع اطلاقه (قوله قدمه) اي الكتاب على سائر الادلة
(قوله اشرفه) اي اشرف الكتاب لانه في الشرع اصل مطابق من كل وجه وبكل
اعتبار والى في يحتاج اليه مثلا كون السنة حجة ثابت بالكتاب كما يحى والاجماع يتوقف
عليهما والقياس عليهما (قوله والقرآن عند الاصوليين) انما قيد بالاصوليين لان
في بعض المحل يزداد بالقرآن مقدار اقل سورة كما في قوله تعالى وان كنتم في ريب مما
زلنا على عبدنا وقوله قل ان اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن
الاية لان القرآن يطابق على البعض والكل (قوله والكل المشترك بينهما) اي بين الكل
(قوله كل جزء منه) اي من الكل وفي الجزء اثنان احديهما ضم اثنان والثاني
اسكانها وعلى الاول يكتب في الرفع والجور بالواو من غير زيادة وفي النصب بالواو
والالف وعلى الثاني يكتب بغير مسوورة الهمزة في الحالين وبالف في النصب هكذا
حقيقه ابن الحاسب في اماليه (قوله لان بحثهم عنه) اي عن الكتاب من حيث كونه
دليلا لمن حيث كونه مجزيا فيكون جزأ (قوله مختصة بهما) اي بالكتاب والقرآن
فالصفات المشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما عند الاصوليين وهو النظم المنزل
الى اخر التعريف (قوله لان المقى تعريفه) اي الكتاب المراد بالقرآن (قوله كما بين
في موضعه) وهو قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله
وقوله تعالى قل ان اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون
بمثله اية كما سبق (قوله واقتصر بعضهم) يريد فخر الاسلام البردوي آخذا من
الشروح (قوله واورد) اي اورد شراح البردوي عليه حاصل الرد يتوقف على
مقدمات كثيرة فان اردت التفصيل فاستمع ما يتلى عليك فانه نافع وهو ان البردوي
عرف الكتاب بالقرآن المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم المكتوب في
المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة وهو النظم والمعنى جميعا اعلم

ان الحد ومعنى به المعروف بالشئ لفظي ورسمي وحقيقي فاللفظي هو ما انبأ عن
 الشئ بلفظ ظهر واجلي من اللفظ المسؤول عنه والرسمي هو ما انبأ عن الشئ بلازم
 له مختص به كقولنا الانسان ضاحك منتصب القامة عريض الاظفار بادي البشرية
 والحقيقي ما انبأ عن حقيقة الشئ وماهيته كقولك في حد الانسان هو جسم نام
 حساس متحرك بالارادة لائق اما الحقيقي فن شرأئذه ان يذكر جميع اجزاء الحد
 من الجنس والفصل وان يذكر جميع ذاتياته لكن من شرط الجمع الاطلاق وهو متى
 وجد الحد وجد المحدود والانعكاس وهو انه اذا عدم المحدود لم يوجد المحدود لانه
 لو لم يكن مطردا لما كان مادعا لكونه اعم من المحدود ولو لم يكن منعكسا لما كان جامعا
 لكونه اخص من المحدود وعلى التقديرين لا يحصل التقي اذا عرفت هذا فاذا ذكره
 البردوي ليس بمحدد حقيقي سواء اراد به تعريف مجموع الكتاب من حيث هو مجموع
 او تعريف ما يطلق عليه لفظ الكتاب في الشرع حقيقة او مجازا حتى دخل فيه
 الكل والبعض لانه يعرض فيه الكتابة في المحقق والنقل وهما من العوارض
 الا ترى انه في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كان قرأ بدون هذين الوصفين
 وانه تعرض للمجاز وهو وصف ذاتي للقرآن المحدود بل هو حد رسمي واحسن
 الحدود الرسمية ما وضع فيه الجنس القريب واتم بالاوزام المشهورة فلا جرم قال
 في تعريف الكتاب فالقرآن وهو مصدر كالقراءة قال الله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرأه
 اي قراءته وانه بمعنى المقرو فيتناول جميع ما يقرأ من الكتب السماوية وغيرها
 فلا يكون مترادفا بالكتاب كما قال المص لكنه تدارك بالعرف فاحترز بقوله المنزل
 عن غير كتب السماوية وعن الوحي الذي ليس بمتلو لان المراد من المنزل ما نزل
 نظمه ومعناه الوحي الذي ليس بمتلو لم ينزل الامتناع بقوله على رسونا عما
 انزل على غيره عليهم السلام (قوله اقول اريد بعض منه الخ) يريد دفع اليراد
 لان التفسير للاصوليين ومراعاة ما ثبت الاحكام ببعض القرآن الدال على المعنى
 (قوله فيخرج حروف المعاني) فيه بحث (قوله ويدخل الكلمة) مثل الامر
 والهي مثلا (قوله وحروف المعاني) هذا يؤيد وجده البحث (قوله ولان بعض
 الاسماء) عطف على قوله لان بحث الاصول (قوله من كلمات القرآن) وفي الاتقان
 قال ابو عمرو الداني لا علم كلمة هي وحدها آية الا قوله مدتها مائة وقال غيره بل
 فيه غيرها مثل والفجر والضبي والعصر وكذا فواتح السور من عدتها وقال
 بعضهم الصحيح ان الآية انما علم بتوقيف السارخ كعرفة السورة وترتيب السور
 وترتيب الايات فالآية طائفة من حروف القرآن علم بالتوقيف انتدابها عما قبلها

وما بعدها وقال ان تحسري الآيات علم توقيفي لا بحسب القياس فيه ولذلك عدوا
الم آية حيث وقعت والمص والم يعدوا الم والرا وعدوا حم آية في سورها وطه
ويس والم يعدوا طس انتهى (قوله وكذا بعض الحروف عند البعض) اي
عند من تعد فواتح السور من الآيات (قوله تحقروا حروف) انت عرفت ان هذه
الحروف ليست من الآيات عند ان تحسري واي عمرو الثاني الاولي
ان يقول نحسب الم والمص وحم وطه ويس (قوله كما صرح به في كتب
الفقه الخ) الشارح مع علو شأنه احوال الى كتب الفقه مع ان براهين القرآن
مشكونة بهذه الابحاث نقلها بعضهم عن بعض والبرهان للقرآن تسعة
الامام الحرمين والزميلاني وابن الاصبغ والكرماني وللعزبي سيده وللزركلي
والجوهري وللرشيدي وللسيوطي (قوله وان كان في كونها حروفا مناقشة) اقول
كون حروف المعاني دليلا عند الاصوليين بلا مناقشة (قوله من حرمة هذه
على المحدث وتلاوته على الجنب والجنب) انما هو على قصد التبيين والنبرك كما اذا
قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة اي على قصد قراءة
القرآن لان من ضرورة كونها من القرآن حرمة قراءتها عليها وعدم جواز
الصلوة وعدم تكفير من انكر كون البسملة من القرآن اقوة الشبهة وان ذكر
القرناني في شرح جامع الصغير انه لو كتفي بالبسملة يجوز الصلاة لكن الصحيح
انها لا يجوز لان في كونها آية تامة شبهة اذا الصحيح من مذهب الشافعي انها
مع ما بعدها الى رأس الآية تامة فاوردت ذلك شبهة في كونها آية فلا يتأتى به الفرض
المقدم به (قوله قال في اصوله ان مادون الآية والآية القصيرة الخ) اقول
لا فائدة من تخصيص النقل بالامام بل الآيات الثلث عند الجمهور فلم يذهب احد
بانحياز القرآن بدون الآيات الثلث كما نص عليه المفسرون في قوله تعالى فأتوا
بسورة من مثله اي مقدار ثلث آيات (قوله ان كل كلمة من القرآن حقيقة) اي قراءة
بمعنى المقروءة (قوله لاحكام ولا عرفا) هذا منافض بما ذكر في مداهماتان
(قوله وكل آية قصيرة قرآن حقيقة وحكما) اقول هذا منافض اقوله الاول لان
مداهماتان كلمة وآية قصيرة (قوله فاعتبرا لاصوليين الاول) اي القرآن حقيقة فقط
والامام اي ابو حنيفة الثاني اي حقيقة وحكما والامامان اي ابو يوسف وعمر بن الخطاب
اقول هذا من عنده لان الائمة كلهم يخبرون المسئلة من حروف المعاني
من القرآن سيا في تفصيله ان شاء الله تعالى (قوله وهو) اي الكتاب المراد بالقرآن
في العرف كما فسره صاحب التوضيح اراد المص وانزادى لانه اخس القرآن

في تعريف الكتاب على ان يكون جنس التعريف شاملا على كل المقر ولغة
لان الاختصار في التعريف اولي (قوله وهو اللفظ الموضوع الخ) اكتفى
بلفظ النظم لان النزاع في اللفظ فقط لانا انا حليفة لم يجعل النظم ركنا لازما
في حق جواز الصلوة خاصة على ما عرف في موضعه (قوله فان ترتيب الحروف
او الكلمات الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان النظم في موضع اللفظ وهو
لا يدل على الموضوع والمعنى فاجاب بقوله فان ترتيب الحروف الخ حاصله
ان ذكر النظم الذي يدل على حسن الترتيب في الجواهر النفيسة يدل على الاستعارة
اللطيفة الدالة على حسن المعنى فكيف على المعنى المطلق وهو وجه العدل
من ذكر اللفظ الذي معناه الرمي مع رعاية الادب و تعظيم عبارات القرآن
في تعريف الخاص من حيث انه خاص القرآن لكن الاول ذكر المعنى صريحا
كما قال البردوي (قوله واما ما هو على حرف واحد الخ) جواب سؤال مقدر
اشأ من دليله وهو فان ترتيب الحروف او الكلمات فاجاب بقوله والعبرة في التسمية
بالكثير الغالب فالكثير على الترتيب او من التغليب وما كان على حرف واحد
بمزالة العدم اقلتها اقول فيه بحث لان حروف المعاني وفواتح السور كثير فتأمل
(قوله كالا حايث الالهية والنبوية) فالاولى ان يقول خرج به غير الكتب
السموية والوحى الذي ليس بمتلو لان المراد من المنزل ما انزل لفظه ومعناه
والوحى الذي ليس بمتلو لم ينزل الامعناه (قوله لان المراد بالمنزل المنزل بانزال حامله)
انت خير ان هذا الدليل لا يخرج الوحى الذي ليس بمتلو فانه نزل بانزال حامله
(قوله وهو جبريل عليه السلام) هذا منقوض بالآيات المعراجية الا ان يتكلف
بالغالب و بانزال حامل حامله فيكون حامله بواسطة (قوله خرج به النظم
المنزل على غيره) اى على غير النبي عليه السلام من التورية والابور والانجيل
وغيرها من الصحف (قوله من منسوخ التلاوة) اى نسخت تلاوته وبقيت
احكامها مثل الشيخ والشجرة اذا زينا فارجوها البتة نكالا من الله لان الشيخين
اذا كانا محضين فيرجان واما اذا كانا غير محضين فالحكم ثابت بقوله الزانية
والزاني فاجلدا كل واحد منهما مائة جلدة فيكون حكم الآية المنسوخة
غير باقية (قوله والقرأة الشاذة الخ) ولم يتعرض الى خروج الوحى الغير المتلو اما
لقول كسف البردوي وهو المكتوب احتراز عن المنسوخ تلاوته لاعت الوحى
الغير المتلو كما ظنه البعض او لقوله السابق فتأمل (قوله فقلت بطريق الشهرة)
كما اختص بمصنف ابن مسعود اراد رد البردوي لانه زاد بلا شبهة لخراج المشهور

فان الجصاص جعل المشهور احد قسمي المتواتر وعلى غير الجصاص يكون قوله
 بلا شبهة تأكيداً لهذا الموضع صالح لنا كيد اقوة شبهة المشهور بالمتواتر وفي التلويح
 واما التسمية بالمشهور من مذهب ابي حنيفة على ما ذكر في كثير من المتقدمين انها
 ليست من القرآن الاما تواتر بعض آية من سورة النمل وان قولهم بلا شبهة احتراز عنها
 الا ان المتأخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذاهب انها في اوائل السور آية من القرآن
 انزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار
 من السلف وعدم جواز الصلوة بها انما هو للشبهة في كونها آية نامة انتهى
 وفي شروح البردوي والدليل على ان البسملة من القرآن انها كتبت مع القرآن
 بأمر الرسول صلى الله عليه وسلم فقد قال ابي عباس رضي الله تعالى عنهما كان
 رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقرن ختم سورة وابتداء اخرى حتى ينزل جبريل
 عليه السلام بسم الله الرحمن الرحيم في كل سورة وكذا نقلت البسملة بين دفات
 المصاحف مع انهم كانوا يبالغون في حفظ القرآن حتى كانوا يمنعون من كتابة
 اسمي السور مع القرآن من التعشير والنقط كيلا يختلط بالقرآن عنده فلا بدع
 لاستكمال في العادة سكوت اهل الدين عنه مع تصلبهم في الدين لاسيما ورأس
 السور يكتب بخط يمين من القرآن بالجيزة او الصفرة عادة والتسمية يكتب بخط
 القرآن بحيث لا يميز عنه ولكن النقل المتواتر لما لم يثبت انها من السورة لم يثبت
 ذلك وقد اختلف الفقهاء وأئمة القراءة في كونها من السورة وادنى احوال اختلاف
 المعتبر ايراث الشبهة فلماذا لا يثبت كونها من كل سورة وانما لا يكفر من انكر كونها
 من القرآن لانه زعم انها نزلت وكتبت للثمن على صدور الكتيب والتمسك بمثله
 يمنع الاكفار انتهى المختصا لكن المص اكتفى بالمتواتر فقط لحصول المقصود
 بدونها اختصارا للتعريف (قوله نحو فصيام ثلاثة ايام متتابعات) في سورة المائدة
 والبسملة ابراء ثابتة في مصحف ابن مسعود وهذا من المختص ايضا وليس في مصحفه
 الجمر ولا المعوذتان وليس له بحود قال الزركشي من بعد المعوذتين والحمد من
 القرآن كفر انتهى وتركهن ابن مسعود كتب عثمان عنهن فاتحة الكتاب
 والمعوذتين واول مصحفه البقرة والنساء وآل عمران والاعراف والنفصيل
 في الاتقان وسورة القرآن مائة واربع عشرة وفي مصحفه مائة واثنى عشر
 (قوله كما اختص بمصنف ابي) نحو فعدة من ايام آخر متتابعات في سورة البقرة
 كما اختص انه كتبت في آخر مصحفه سورتي الحقد والخلع يعني القنوت من القرآن
 سورتان احديهما سورة الشطر الاول من القنوت يسمى سورة الخلع والشطر

الثاني منه يسمى سورة الحمد مصحف ابن عباس قراءة ابي واين موسى بسم الله
الرحمن الرحيم اللهم انا نستعينك ونستعذك ونستغفرك ونثني عليك الخير
كله نشكرك ولا نكفرك ونخلع ونترك من يفجرك وفيه اللهم اياك نعبد ولك نصلي
ونسجد واليك نسعى ونحفد نخشى عذابك ونرجو رحمتك ان عذابك بالكفار ملحق
انتهى فيكون سورة القرآن في مصحف ابي رضى الله تعالى عنه مائة وست عشرة
كذا نقل عن جماعة فالصواب خمس عشرة فان سورة الفيل وسورة لا ابراف
قريش في سورة واحدة هذا كله في الاتفاق لمخضا فان لم ان المص اقتصار على
الميزل المنقول عند تواتر الحصول الاحتراز بذلك من جميع ما عدا القرآن ولادور
في التعريف لان الميزل تواتر معلوم عند الناس حتى الصبيان ويندفع به ما قال
ابن الحارث هذا تحديد الشيء بما يتوقف تصوره على ذلك الشيء لان وجود
الذهني للميزل المنقول فرع في تصور القرآن فيكون دورا وهو باطل (قوله خاصة به)
اي بالكتاب وهي عبارة عما يوجب الانفراد ويقطع الشبهة (قوله غير مشترك
الخ) تفسير يلزمها فالاولى في التفسير ان يقول اي منفردة به وانما قلنا تفسير
يلزمها لانه صفة كاشفة (قوله لتضمنه الحديث والاحتراز) هذا الدليل يقتضي
اختصاص المباحث بالكتاب مطلقا ونحن باختصاص المباحث في الاصول (قوله
ولكونه اصل سائر الأدلة الخ) ان عطف على قوله لانه يقتضي هذا الدليل اختصاص
المباحث بالكتاب في الاصول (قوله هلم انه ليس قرأنا قطعا) الظاهر ان يقول
قطعا لانه قرآن فيه شبهة مع انه يقول بعد اسطر المشهور لا يخفى من ان يكون
قرأنا (قوله وقيل كلها مشهورة) اقول صاحب البديع تبع الجصاص لان
المشهور عنده احد قسمي التواتر فاندفع قوله وظاهره مشكل (قوله به منا من
القرآن) كما حلف والكلمة لان القرآن المقروء مؤلف من الحروف والكلمات
(قوله من اكفار جاحده) لان ائمة القراءة اختلفت في كونها من الآية واذي
الاختلاف المعبر يورث الشبهة فمنع الاكفار (قوله وجواز فرائده في الصلوة)
انت عرفت فيما سبق ان الاختلاف يورث شبهة في كونها من الآية فالفرض
المقطوع انما يكون بالآية المقطوع بها (قوله وعدم جواز مس المحدث والجنب)
الاولى تركها لان مس المحدث والجنب لا يجوز في الآيتين الشاذتين الا
في المتتابعات فقط (قوله وان جاز العمل) وصلية (قوله او خيرا) عطف على قرأنا
اي خبراورد بيانا للقرآن (قوله وعلى التقديرى) اي على كلا التقديرين ومما كونه
قرأنا وخيرا (قوله فان قيل ايردها السؤال على فيه بالمشهور ولان جواز العمل

بخبير الواحد ثابت ايضا كثيرون الحزمة بخبر الواحد (قوله وايضا الدعوى
 جواز العمل الخ) يرد هذا السؤال على قوله يجب العمل به حاصله ان الدعوى
 جواز العمل بالمشهور والدليل فيه لانه لا ينج الى قوله يجب العمل به (قوله قلنا
 عن الاول الخ) حاصل الجواب ان السؤال مسلم لكن المراد ههنا بالعمل ما يودى
 الى زيادة المتابعات على النص وهو نسخ اطلاق النص فلا يجوز بخبر الواحد
 (قوله وعن الثاني الخ) فيسه نظر (قوله حتى قال الامدى) وهو شافعى (قوله
 بكلام هو غيرهما) اى قرآن وخبر (قوله والشافعية الاخرى) اى الطائفة الاخرى
 من الشافعية (قوله اراد) جواب ثم لما ورد (قوله اراد بالشبهة بالسبئية
 الدليل الخ) اى يشبه دليل من انكر قولها من القرآن زعم انها نزلت وكتبت
 للتمين ويند كرمه كل امر ذى خطر لالكونها من القرآن لانها لم يتعلق بها
 جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على السابض والجنب فانتفاء اللازم يدل على
 انتفاء المزموم (قوله المشهور التكفير والاكثر اصح وافصح الخ) اى اصح
 وافصح لغة وفي الجوهري اكثرت الرجل اى دعوته كافرا يقال لا تكفر احدا من
 اهل قبلتك اى لا تنسبهم الى الكفر والتكفير ان يخضع الانسان لغيره كما يكفر
 العليج للدهاقين يضع يده على صدره وتبدأ من له قال جرير * واذا سمعت بحرب
 قبس بعدها * فضعوا السلاح وكفروا تكفيرا * انتهى وانت خبير لافرق
 في العرف بينهما (قوله من الطرفين) اى طرفى الشافعية والمالكية فيه نظر لا يخفى
 على المتأمل (قوله الى ان الصحيح من مذهب ابى حنيفة) وفي شرح البرزوى الصحيح
 من المذهب انهما من القرآن ولكنها ليست من كل سورة عندنا بل هي آية
 من آية الفصل بين السور كذا ذكر ابو بكر الرازى ومثله روى عن محمد بن ابي نعيم
 صلواتنا في المصلى بتهود بالله من الشيطان الرجيم ثم يفتح القراءة ويخفى باسم الله
 الرحمن الرحيم ففصلوها عن الشاء وصلوها بالقراءة وذلك يدل على انها
 عندهم من القرآن والامر بالخفاء يدل على انها ليست من القائمية وانها يقرأ
 تبركا كالقراءة في الآخرين والدليل على انها من القرآن انها كتبت مع القرآن
 باسم الرسول كما سبق (قوله آية فذة بالتضعيف) اى واحدة منفردة وفي الجوهري
 الفذ الفرد وتمر فذ اى متفرقة انتهى (قوله وتلخيص الجواب) اى تلخيص الجواب
 في دفع ملازمة الاكفار (قوله قد قامت) اى النسبة فهي تتم الاكفار فلا اشكال
 في النسبة نفي قوله فلا اشكال اشكال فأمل (قوله وما يوضحه) اى الجواب
 بالخص (قوله قد كفرنا الجسد الخ) لانه تعالى ايس بجسم وهو مذهب اهل الحق

وذهب بعض الجهال إلى أنه جسم حقيقة فقبل مركب من لحم ودم كفأهل بن
 سليمان وغيره وقبل هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة أشبار من شبر نفسه
 ومنهم من يبالغ ويقول على صورة انسان فقبل شاب امرء جعد قاطع وقيل
 شيخ اشعث الرأس والحمة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا هكذا في شرح للواقف
 وغيره وقد اكفرنا كلهم (قوله دون العالمين بالنصافد) أي لم تكفر الكرامة قالوا
 جسم أي موجود وقوما آخرين منهم قالوا هو جسم أي قائم بنفسه فلا نزاع
 معهم الا في التسمية أي اطلاق لفظ الجسم عليه وما أخذها التوقيف أي الاعلام
 من الشارع ولا اعلام له كذا في المفصلات (قوله لان شبهة الاولى من المجسمة
 ضعيفة) لا يخفى فسادها على من له أدنى مسكة فلهذا يكفر (قوله بخلاف الثانية)
 أي شبهة الثانية قوية لا يكفر (قوله وهذا) أي تلخيص الجواب (قوله الجواب)
 مقول قول عضد الله (قوله وأما المباحث المشتركة) عطف على قوله
 أما المباحث الخاصة (قوله فهي) أي المباحث المشتركة (قوله لان النظم المجرد)
 الظاهر ان يذكر هذه المنقيات بعد قوله للنظم الدال على المعنى فتأمل (قوله
 وأما قول المشايخ) اراد فخر الاسلام (قوله الا انه شعر بعدم كون المعنى ركنا أصليا
 فلانم الخ) فيه بحث لان غرض أبي حنيفة لم يجعل النظم ركنا لازما في حق
 جواز الصلوة وجعل المعنى ركنا لازما والنظم ركنا محتمل السقوط كالتصديق
 في الايمان ركن أصلي والافرار ركن زائد فكيف يكون الاشعار بعدم كون المعنى
 ركنا أصليا فالنزاع في النظم فقط فتأمل (قوله فان قيل الخ) هذا وارد على
 ان القرآن اسم للمعنى خاصة فقط (قوله وهو) أي النظم (قوله عينه) أي القرآن (قوله
 على التحقيق) لان النظم عبارة عن اللفظ والمعنى (قوله اوجزته على التسامح)
 أي تسامح النظر في اللفظ فقط (قوله وهم صدق الحد) عطف على قوله عدم
 اعتبار النظم (قوله كما عرفت) أي في التعريف (قوله والا) الظاهر ان يقول
 وعدم فرضية قراءة القرآن فتأمل في الاستثناء (قوله نختار الاول) أي اعتبار
 النظم من القرآن بالخلف تقديرا (قوله وانما يلزم اللزمان) أي عدم صدق
 التعريف وعدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة اذا لم يستعمل النظم خلف
 (قوله -فعل النظم من عبادة تقديرا) هذا الجواب بعيد غاية البعد (قوله او الثاني)
 أي النظم ليس بقرآن عطف على أنه قرآن وهو اللزوم الثاني بعد الاستثناء
 اعني يلزم عدم فرضية القرآن في الصلوة (قوله قلنا لانسلم) حاصله ان القرآن
 اللفظ والمعنى لكن جواز الصلوة ليس بمتعلق بقراءة القرآن المحدود عند

ابن حنيفة بل متعلق بمعناه فقط فهذا بعيد ايضا (قوله باربعة اقسام باربع اعتبارات) قلت انما احتاج علماونا الى تقسيم اللفظ الدال على المعنى باربعة اقسام لان احكام الشارع الثابتة بالقرآن واحكام شريعة محمد الثابتة بالقرآن لا يعرف الا بمعرفة اقسام النظم الدال الخ ليحصل معرفة الاحكام وذلك اربعة اقسام في الايات التي فيها بيان معرفة احكام الشارع دون الايات التي فيها بيان القصص لان المفهوم من النظم لا يتخلو من ان يكون راجعا الى نفس اللفظ فقط او الى غيره فالاول هو القسم الاول والثاني لا يتخلو من ان يكون راجعا الى تصرف المتكلم او الى غيره فالاول اما ان يكون تصرف يسانى القاء معنى الى السامع وهو القسم الثاني او غير ذلك وهو القسم الثالث والثاني وهو القسم الرابع هكذا حقق في محله (قوله اما الاول فلهو المعنى الخ) اى التقسيم الاول من النظم نفسه بحيث توجد معناه وتعدد صيغته واحدة لان اكل لفظ معنى لغويا وهو ما يفهم من مادة تركيبه ومعنى صغيا وهو ما يفهم من هيئته اى حركته وترتيب حروفه لان الصيغة من الصوغ الذى يدل على التصرف فى الهيئة لافى المسادة فالافهوم من حروف ضرب استعمال آلة التأديب فى محل قابل له ومن هيئته وقوع ذلك الفعل فى زمان ماض وتوحد المسند اليه وتذكيره (قوله واما الثانى) اى التقسيم الثانى فى تقسيم النظم بعد التركيب بحسب ظهور المعنى للسامع وخفائه فتنسب الى الاقسام الثلاثة الباقية وذلك انما يكون بعد التركيب وهو المراد من قوله فهم السامع المعنى من اللفظ الجارى على قانون الوضع (قوله ثم دلالة) اشارة الى القسم الثانى من اربعة اقسام لان فهم المعنى للسامع بعد التركيب والعلم بالوضع (قوله ثم استعماله اشارة الى الثالث) اى فهم السامع استعمال المتكلم لان اللفظ بسبب الاستعمال يتصف بالحقيقة او المجاز لا بالوضع اعلم ان فيجرا الاسلام جعل الاقسام الثلاثة اقسام النظم وذكر النظم فى هذه الثلاثة وجعل الدلالة قسم المعنى وكون الدلالة والافتضاء من اقسام المعنى ظاهرا وكذا كون العبارة والاشارة وان كانت نظما الا ان نظر المستدل الى المعنى دون النظم اذ الحكم انما يثبت بالمعنى دون النظم نفسه فان ابا حنيفة قتل المشركين مثلا يثبت بالمعنى الثابت بقوله تعالى فاقتلوا المشركين لا يمين النظم على ما حقق فى محله لكن المص جعل النظم والمعنى داخلين فى كل قسم ولم يفرق بين النظم فى الاول والمعنى فقط فى الثالث فقال فهم المعنى اشارة الى الرابع اذ هو فى بيان اقسام القران الذى هو نظم دال على المعنى فكان الخاص اسما للنظم باعتبار معناه وكذا العام وسائر الاقسام

وعلى هذا يمكن ان يحمل الدلالة والاقتضاء من اقسام النظم لان المعنى فيهما
لا يفهم بدون اللفظ لكن لا يخلو عن تكلف (قوله ثم فهم المعنى) اى فهم المراد
والمعانى من القرآن على حسب الوسع والامكان واصابة التوفيق كاستحسان
الائمة على وجه القياس الخفى قال السيوطى فى الاتقان لا يكون الرجل فقهيا حتى
يرى للقرآن وجوها كثيرة لان لكل آية ستين الف فهم انتهى ملخصا (قوله
فاللفظ بتلك الاعتبار الاربع اربعة اقسام) انما قال بتلك الاعتبار الاربع
لان فتح الاسلام جعل ثلثة اقسام للفظ والرابع للمعنى كالمسبق (قوله بحسب احوال
يرجع الى معرفة الاحكام الشرعية) حاصله قصص النظم الدال على المعنى على
اربعة اقسام بالنسبة الى الاحوال الراجعة الى معرفة الاحكام الشرعية والافعال
بحر عميق لا ينقضى عجائبه ولا ينتهى غرايبه حتى لا يمكن الاطلاع على معناه اصلا
كقواعد السور (قوله فان الأصول) الفاء علة لرجع (قوله لا يبحث عن احوال
النظم مطلقا) كالقصص والامثال والحكم وغيرها (قوله لا ما قال السراج) اى
سراج البردوى (قوله لان فيه التعرض) علة لا ما قال (قوله لما يجب ذكره) اى
ادراكه او ذكره بقرينة بما يجب تركه (قوله اما الاول فى القصص وغيرها الخ)
حاصله ليس شئ من القرآن مما لا يتعلق به حكم من احكام الشرع فان وجوب
اعتقاد حقيقة القرآن وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحائض من
احكام الشرع وهى متعلقة بجميع عبارات القرآن سواء كان قصصا او حكما
او امثالا او غير ذلك فكيف يصح هذا الاحتراز قلت اجيب عن هذا بان هذه
الاحكام وان تعلقت بجميع القرآن لكن لم يثبت معرفتها بالجميع بل يثبت ببعض
النصوص من الكتاب والسنة فكلما فيما يتعلق به فيصح هذا الاحتراز (قوله
فلان فى ذكر مجرد الاقسام تعرض بالموضوع الخ) هذا ليس بمسلم لان مجرد ذكر
الاقسام فى تقسيم احد الادلة الاربع الى اربعة اقسام لا يدل الى تعرض الموضوع
ولو سلم فلا يجب التعرض هنا للاعراض الذاتية الاحكام لان وجوب اعتقاد
حقيقة القرآن وجواز الصلوة وحرمة القراءة من احكام الشرع انما يكون
من جهة اثبات ادلة الشرعية لا من جهة ثبوت الحكم وكلامنا فيما يتعلق به
فيصح الاحتراز عما يتعلق به معرفة الاحكام (قوله الى اربعة اقسام باربع تفسيرات)
هذا احتراز عن تقسيم الاول فان تقسيم الاول الى اربعة اقسام بالتفسيرين تقسيم
اللفظ باعتبار وضعه للمعنى قسم وتقسيم باعتبار دلالة على المعنى ثلثة اقسام
(قوله قدمه لان السابق الخ) اولان التصرف فى اللفظ الموضوع للمعنى مقدم

على التعريف في المعنى طبعاً فقدم وضعها وكذا قدم المفرد على المركب لهذا
 المعنى (قوله وهي) أي الأقسام الأربعة الحاصلة من هذا التقسيم وفي بعض
 النسخ وهو أي الأول يعني الأقسام الأربعة أو هو أي الأقسام باعتبار الخبر
 أو باعتبار اللام الداخلة على الجميع فيراد به القسم اشتمالاً لأن هذه الأقسام الأربعة
 قسم بالنسبة إلى سائر الأقسام والمصدر المنقول الذي يستوي فيه المفرد والجمع
 وأو بعد النقل إلى الاسم كقيل في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم
 الآية وقول الشاعر تراحم الورد على الزمزم * أي الواردين أو باعتبار الذكر
 رد ما تقدم والحاصل أمر التأنيت سهلة (قوله لواحد حقيق) احتراز عن المشترك
 لأنه موضوع لأكثر من واحد على سبيل التبيين من الواضع وعن المطلق أيضاً
 على قول من لم يجعل المطلق خاصاً ولا عاماً وهو قول بعض مشايخنا وبعض
 أصحاب السانعي لأن المطلق ليس يتعرض للوحدة ولللكثرة لأنهما من الصفات
 وهو يتعرض للذات دون الصفات فيدخل فيه العام لأن بمعنى واحد من حيث
 أنه واحد مع قطع النظر عن أن يكون له في الخارج أفراد أو لا يكن كما قال شراح
 البردوي (قوله أو اعتباري على الانفراد كاسماء العدد) يعني أن أسماء العدد داخل
 في تعريف الخاص لأن كل عدد وضع لمعنى واحد من حيث أنه واحد مع قطع
 النظر عن الأفراد في الخارج لأن مجموع الأفراد مثلاً يكون معنى واحد كالمائة
 فيدخل فيه علم الجنس فانه وضع لواحد في الوجود فالتعدد فيه جاء ضمناً
 لتعدد الوجود لا مقصوداً بالوضع كاسد وضع لكل فرد من أفراد النوع (قوله
 لواحد على الاشتراك) أي معنى واحد باعتبار عموم المعنى دون الصيغة كمن وما
 والجن والأنس فأنها عامة من حيث المعنى حيث يتناول جميعاً من المسميات دون
 الصيغة لأنها ليست باسم جمع كالقوم والرهط كذا قاله أبو اليسر وأما عند فخر
 الإسلام العام يتناول واحد لفظاً أي صيغة تدل على الشمول كصبي الجموع مثل
 زيدون ورجال لأن العموم لغة هو الشمول يقال مطرهم أي شامل لكن المصنف
 اعتبر في التقسيم وضع اللفظ للمعنى فيكون المراد بقوله موضوعاً أي لفظاً واحداً
 موضوعاً لواحد المعنى على الاشتراك لأن المعنى الواحد في العام مشترك بين المحال
 بخلاف الخاص حيث لا يكون المعنى مشتركاً وصبي الجموع أيضاً والحق أن العام
 تارة يكون بحسب اللفظ نحو زيدون وتارة يكون بحسب المعنى نحو من فاللفظ يتناول
 المسميات بحسب ذلك المعنى الواحد في المحال بحسب تعدد الأمثال كما قال شراح
 البردوي على أن التثنية لعدم الشمول ليست بعامة بل هي سائر الأسماء المتعددة

في الخصوص (قوله فهو المشترك الخ) المشترك فكل لفظ احتمل معنى من المعاني
 المختلفة او اسما من الاسماء على اختلاف المعاني على وجه لا يثبت الا واحد
 من الجملة مراد به القرينة كالجواز مثل العين اسم العين الناظر وعين الشمس والميراث
 وعين الماء والديار والمال النقد والباسوس والديان والمطر الذي لا يقطع
 وولد البقر الوحش وخيار الشيء ونفس الشيء يقال هو هو وبغية والناس القليل
 يقال له قليل العين اي قليل الناس وماء عن يمين قبل العراق يقال نشأت سحابة
 من قبل العين وحرف من حروف المعجم وعين في الجلد كذا في كشف البردوى
 ومثل المولى في المعتق والمعتق وابن العم ومثل القرء من الاسماء المشتركة عند
 اهل اللغة وهو بمعنى الحيض والطمهر فانه من الاسماء الجامعة دون القرء الذي
 بمعنى الجمع والضم وهو اي المشترك مأخوذ من الاشتراك ولا عموم لهذا اللفظ وهو
 مثل الصريم وهو اسم للبل والصبح جميعا على الاحتمال لاهل العموم اعلم انه
 يجوز عند الشافعي وابي بكر الباقلاني وجاعة من المعتزلة ان يراد بالمشارك كل واحد
 من معنييه او معانيه بطريق الحقيقة اذ صرح الجمع بينهما كاستعمال العين
 في الباصرة والشمس لا كاستعمال القرء في الحيض والطمهر معا او كاستعمال
 افعل في الامر بالشيء والتهديد عليه لانه تمنع الجمع بينهما الا عند الشافعي
 وابي بكر الباقلاني متى تجرد المشترك عن القران الصارفة الى احد معنييه وجب
 حمله على معنيين كسائر اللفاظ العامة وعند الباقلين لا يحسب فصار العام
 عندهما قسمين قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفها وعند بعض المتأخرين يجوز
 اطلاقه عليهما مجازا كالتغليب لاحقية وعند اصحابنا وبعض المحققين
 من اصحاب الشافعي وجميع اهل السنة وابي هاشم وابي عبد الله البصري لا يصح
 ذلك حقيقة ولا مجازا هذا كله في الاثبات واما في موضع النفي فبمع كذا في شروح
 البردوى (قوله وان كان موضوعا الخ) اقول حاصل تقسيم اللفظ للمعنى باعتبار
 وضعه ان اللفظ ان كان موضوعا لمعنى واحد من حيث انه واحد متعرض فيه
 بالوحدة حقيقيا او اعتباريا فهو الخاص وان كان موضوعا لواحد على الاشتراك
 من حيث انه واحد شامل بين افراد محصورة مستغلاها فهو الجامع المنكر
 الكثير والا فالجمع المنكر القليل منحصرا غير الأزواج والايام فانهما يستعملان
 في الكثير لان الايام والأزواج جبري يوم وزوج لاجمع غيرهما وان كان موضوعا
 لكثير لانوا احد موضع كثير فهو المشترك (قوله لان اطلاق الاول) اراد رد التوضيح
 وهو قوله انما اورد الاول في القسمة لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار

رأى المجتهد اقول ايراد الجمع المنكر بدل المأول خلافا للبرزوى وغيره لعدم اطلاق
 المأول باعتبار الوضع وان بقي تناوله الوضعي واصيف الحكم الى الصيغة كما قيل
 في ادخال المأول في اقسام النظم ان الحكم بعد التأويل يضاف الى الصيغة واللغة
 لان اضافة الحكم الى الدليل الاولى اولى ونحن بصدد تقسيم اللفظ الى المعنى باعتبار
 الوضع كما قال بعض الفضلاء كون المأول من اقسام اللفظ فشكل لانه لا يستقيم
 فيما اذا ظهر المراد من الخفي او المشكل بالرأى ولا فيما اذا حل الظاهر او النقص
 على بعض محتملاته بدليل ظني لانها ليست من اقسام الصيغة واللغة (قوله لان
 المعدود) علة لفهوم لا (قوله ليس مطابق المأول الخ) وهو اذا زال الاشكال والخفاء
 بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مأولا فيشمل ازالة الاشكال الخفي
 والمشكل والمشتك والمجمل واما اذا زال الاشكال بدليل قطعي منها فيسمى
 مفسرا (قوله بل المأول من المشترك) اضراب من مطلق المأول لان المأول عند
 الاصوليين ترجيح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأى كما قال فخر الاسلام
 (قوله كما اذا قيل القرو في قوله تعالى) ثمة قرو بمعنى الحيض جمع الحيض بقرينة
 الاطهار قرو على فاعول واقراء واقرو في ادنى العدد وجمع قرء بالفتح الحيض
 كما قرأ ابو زيد في الحديث دعى الصلوة ايام اقراءك والقرأ ايضا الطهر وهو
 من الاضداد (قوله لان هذه الصيغة) علة لقوله بمعنى الحيض لا الاطهار مع امكان
 اعتبار الوضع في الدلالة في المأول من المشترك عند الاصوليين في كليهما ليكون
 الجمع المشترك المأول بالحيض مناسبا بالتأويل بينهما وبين الشافعي لان صيغة
 قرو جمع منكر تدل بالوضع على الاجتماع وهو الحيض دون الاطهار (قوله بل
 تكلف فيه) اضراب من قوله لان اطلاق المأول حاصله ان في ايراد المأول تكلف
 بتخصيصه الى المشترك بان جعل فخر الاسلام قوله من المشترك قيداً لازماً للمأول
 وفيه تعسف وتكلف كما قال الشراح وضرورة اندراج الجمع المنكر في تقسيم اللفظ
 الموضوع لمعنى لاستقلاله بالوضع وعدم اندراجه في سائر الاقسام مع ان المراد
 المأول قد دخل بلا تكلف (قوله وعدم اندراجه الخ) فيه بحث لان صاحب
 التوضيح قال فعلى قول من لا يقول بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر واسطة
 بين الخاص والعام وعلى قول من يقول بعمومه يراد بالجمع المنكر الذي يدل القرينة
 على انه غير عام فان هذا يكون واسطة بين الخاص والعام نحو رأيت اليوم
 رجلاً فان من المعلوم ان جميع الرجال غير مرأى انتهى انت خبير ان الجمع
 المنكر على القول الثاني يحتاج الى القرينة كما لمأول الا ان يقال ايراد القول الاول

(قوله ثم المراد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى الخ) اقول يلزم على هذا اجتماع الحقيقة والمجاز او عموم المجاز فكلاهما غير معتبر في التعريف والتقسيم (قوله وبالكثرة) على قوله بالوضع (قوله فيشمل المعنيين) نحو قوله تعالى فقد صحت قلوبكم اي قلبا كذا وان لم يكن المراد بالجمع المنكر في اصل الوضع ما فوق الواحد لماضيف الى مخاطبين (قوله ويكون الافراد غير متصورة) عطفا على قوله وبالكثرة (قوله فيدخل في العام السموات ونحوها) اقول ليس في لفظ السموات دلالة على انحصارها في عدد معين فيدخل في العام والا فالكثرة المنعقدة متصورة لاحالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول فيكون لفظ السموات موضوعا لكثير محصور ولفظ ألف ألف موضوعا لكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثاني اسم عدد فيخرج عن الجمع المنكر بقوله غير مستغرق له هذا هو المراد ولكن في تحرير النص زعميد (قوله الثاني) اي القسم الاول في التقسيم الثاني وهو قوله ثم دلالة (قوله لان كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى الخ) احاصل الدليل ان تقسيم النظم بعد التركيب بحسب ظهور المعنى وخفاؤه للسامع واستعمال المتكلم لللفظ بكونه حقيقة او مجازا لا بالوضع فيكون ان فهم المعنى من التركيب بالوضع مقدما على ان فهمه باستعمال المتكلم على خلاف الوضع والوضع (قوله اي من جهة ثانيا) اي اللفظ والمعنى (قوله وقد يظن) اراد رد فخر الاسلام لانه قال والقسم الثاني اربعة اوجه ايضا اللفظ والنص والمفسر والمحكم وان يتحقق معرفة الاقسام باربعة اخرى في مقابلتها وهي الخفي والمشكل والمجهول والمشتابه لكن الحق ما قال فخر الاسلام لان بعض الاشياء في اربعة اخرى كان عدم ظهوره لغير الصيغة كالخفي ونحن بصدد تقسيم الصيغة الى المعنى فان اردت التفصيل في ضبط ما ذكره النص فاستمع لما يتلى عليك والقسم الثاني وهو ان يكون راجعا الى بيان المتكلم وهو لا يتخلو من ان يكون ظاهرا المراد للسامع اولم يكن والاول ان لم يكن مقرونا بقصد المتكلم فهو الظاهر وان كان مقرونا به فان احتمل التخصيص والتأويل والمجياز فهو الخفي والافان قبل التسخين فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان لم يكن مظهرا المراد فاما ان كان عدم ظهوره لغير الصيغة او لنفسها والاول هو الخفي والثاني ان كان درك التأويل فهو المشكل والا فان كان البيان منجوا فيه فهو المجهول وان لم يكن منجوا فزيد فهو المشتابه هكذا حقق في محله (قوله التقسيم الثالث حاصل) من تقسيم الثاني وهو الثاني اي قوله ثم استمع اليه (قوله وهو) اي اقسامه اي الثالثية ثم ان يرجع

الى الثالث نحو ما كانت امك (قوله اقسام اربعة كالاول) اى كاعتبار وضعه لا
 كالثاني الثمن عند (قوله والا) اى وان لم يكن اللفظ متبعا في موضوعه وهو المجاز
 (قوله وكل منهما) اى كل واحد منهما (قوله ان يظهر مراده) اى مراد التكلم بسبب
 الاستعمال فهو الصريح (قوله وان استغر) اى مراد المتكلم بسبب استعماله فهو
 الكناية (قوله والعمدة في جميع ذلك الاستقراء) هذا جواب سؤال مقدر تقديره
 ان بعض الانحصارات غير تام يظهر باننى تأمل لان الاستدلال بالقسم الرابع
 لا يخلو من ان يكون استدلالا في اثبات الحكم بالنظم واو غيره والاو ان كان مسوقا له
 فهو العبارة وان لم يكن فهو الاشارة والثاني ان كان مفهوما لغة فهو الدلالة وان
 كان مفهوما شرعا فهو الاقتضاء وان لم يكن مفهوما لغة ولا شرعا فهو التمسكات
 الفاسدة فيلزم ان يحتجب عن مثل هذه التمسكات بل يتسك فيه بالاستقراء التام الذى
 هو حجة قطعا لان الكتاب مما لم يكن ضبطه في حق هذه التقسيمات والاستقراء فيما كان
 ضبطه حجة قطعية وبهذا التحقيق ظهر وجه الجواب بقوله والعمدة في جميع ذلك
 الاستقراء (قوله وبهذا) اى بعد هذه الاقسام يعنى بعد معرفة هذه الاقسام الاربع
 (قوله امور) لم يقل اقسام بل لم يقل قسم خامس وهو وجوه اربعة ايضا كما قال
 فخر الاسلام (قوله كما لا يخفى الخ) فيه خفاء بل عدم الخفاء في العكس لان معرفة
 ما أخذها ومعانيها وترتيبها واحكامها كلها راجعة الى الالفاظ مثلا معرفة
 ما أخذ اشتقاق الالفاظ التى هي اسماء لاقسام الكتاب فهذا يرجع الى اسماء
 الاقسام فان المؤمنين مثلا يدل على مسمى موصوفين بالايان صيغة ولغة ثمسمى
 هذا اللفظ بالعام فأخذ اشتقاق هذا القسم العموم وقس عليه معانيها اى
 حقايقها وحدودها في اصطلاح الاصوليين وترتيبها كتقديم بعض الالفاظ
 على بعض عند التعارض كما في النص مع الظاهر اوفى الوجود كما في العام مع الخاص
 واحكامها اى الاثار الثابتة بهذه الالفاظ من ثبوت الحكم بها قطعا او ظنا
 او وجوب التوقف وغير ذلك ومن العجب ان المص جعل فهم المعنى من تقسيم
 النظم وهو الرابع ولم يجعل فخر الاسلام الرابع من النظم وقال الرابع في معرفة
 وجوه الوقوف على المراد والمعاني وترك النفاذ مع ان تعاقب هذه الاربع الى الالفاظ
 اجلى واظهر من تعلق الرابع فتأمل (قوله والثالث معرفة ترتيبها الخ) جعل
 فخر الاسلام الترتيب قسما ثانيا والمعاني ثالثا لان تقديم البعض على البعض وهو الترتيب
 مقدم على معرفة معانيها خصوصا في الحدود الاصطلاحية لان تقديم الجنس
 على الفصل معتبر في الحدود فيكون معرفة الترتيب مقدما عليها (قوله فاذ اضررت

هذه الاربعة الى الاقسام العشرين الحاصلة من تقسيم الاربعة الى الاربعة في غير
 الثاني لان الثاني مثنى كما عرفت تبلغ الاعتبار الى ثمانين اقول في باوغ الاعتبار
 الى ثمانين نظروا اشكال بل الاقسام عشرون كما قال فخر الاسلام ولكن لكل قسم
 معنى وترتيب وحكم ولائمه مأخذ على ان في كونها عشرون كلاما ايضا ذكره كشف
 البردوي ون العجب ان المص لم يجعل هذه الاربعة من اقسام اللفظ وقال
 فاذ ضربت هذه الاربعة الى الاقسام العشرين تبلغ ثمانين وجعل فخر الاسلام
 هذه من الاقسام اللفظية فاكتفى بالعشرين فالتفصيل في البردوي والكشف
 فليراجع ثمة (قوله فادعى انه يبلغ الى سبعمائة وثمانية وستين) اقول وفي قوله
 ادعى اشعار بعدم صحة نظره فان اردت التفصيل فاستمع لما يتلى عليك من كلامه
 قال عامة الشراح لما انقسم ما يرجع الى معرفة احكام الشرع من الكتاب عشرون
 قسماء انقسم كل واحد منها باعتبار هذا القسم اربعة اقسام صارت اقسام
 الكتاب ثمانين قسما ولكنه مشكل لان التقسيم الى انواع تقسيم الجنس الى انواعه
 بايؤخذ من فوق بزيادة قيد في النوع وهو التقسيم المصطلح بين اهل العلم لا بد
 من ان يكون مورد التقسيم مشتركا بين الاقسام فانك اذا قسمت الجسم الى جناد
 وحيوان كان كل واحد منهما جسما واذا قسمت الحيوان الى انسان وفرس وطير
 كان كل واحد منها حيوانا وتقسيم الكل الى اجزائه كالتقسيم الانداس الى
 الحيوان والناسطي ولا يستقيم فيه اطلاق اسم الكل على كل قسم بطرين
 الحقيقة فان اسم الانسان لا يطلق على الحيوان والناسطي بل يطلق على المجموع
 وتقسيم الشيء باعتبار اوصافه كالتقسيم الانسان الى عالم وكاتب وايض واسود
 ولابد فيه من اشتراك مورد التقسيم ايضا من ان يؤخذ في الجميع من يوصف
 بالكتابة دون العلم والبياض دون السواد وبالسكس يستمر لكل قسم
 من غيره في الخارج وليس ما نحن بصدده من قبيل القسم الاول لعدم اشتراك مورد
 التقسيم فيه بين الاقسام اذ لا يمكن ان يحكم على مأخذ العام مثلا بانه عام ولا على مأخذ
 المجاز بانه مجاز بل لا يمكن ان يحكم على ما ذكرنا له من الكتاب واصلا مورد التقسيم
 الكتاب ولا من قبيل الثاني لان معرفته موضع الاشتقاق ليس من اجزاء الخاص وكذا
 معرفته معناه وحكمه وترتيبه وقس عليه سائر الاقسام ولا من قبيل الثالث لان
 مورد التقسيم ليس بمشترك لان معرفته مأخذ اشتقاق اللفظ الخاص ليس
 الحقيقة الخاص وهو لفظ الطواف او الركوع او السجود مثلا كما ان معرفته مأخذ
 اشتقاق اللفظ الانسان لا يكون وضعا حقيقة الانسان وكذا معرفته معناه وحكمه

وترتبه لبس من اوصافه فلا يستقيم التقسيم بهذا الاعتبار كما لا يستقيم ان يقال ان الانسان اقسام قسم منه ان مأخذاً اسمه من الانس وقسم منه ان معناه حيوان ناطق وقسم منه انه مقدم على الفرس في الشرف ولئن سلمنا ان المعاني المذكورة من اوصاف كل فرد باعتبار تعلقها به اذ صح ان يقال الخاص ان الذي مأخذاً اشتقاق اسمه كذا ومعناه كذا او حكمه كذا لا يستقيم ايضاً اذ بد من ان يتميز كل قسم من غيره بما يخصه ليظهر فائدة التقسيم ويمكن القول بان الخاص ار بعد اقسام والعالم كذلك الى آخر الاقسام وقد تمذر ذلك ههنا لان المعاني المذكورة لازمة لكل فرد من افراد كل قسم اذا ما من خاص الاول اسمه مأخذوله معنى وحكم وترتيب فكيف يتميز خاص من خاص باعتبار هذه المعاني وهذا كما يقال للانسان قسمان قسم هو بعض الاطفال وقسم منه مستوى القامة وفساده ظاهر لان المتبعين من لوازم كل فرد فبه يتميز احد القسمين عن الآخر لا يقال التميز بين المعنيين ثابت في العقل فيمكن ذلك في التقسيم لانا نقول ذلك ساقط للاعتبار في التقسيم اذ التكلف الى هذا الحد في التقسيم لبس من مادة اهل العلم وانك لا تجد تقسيماً في نوع من العلوم خصوصاً في العلوم الاسلامية بهذا الاعتبار فثبت ان يقسم الكتاب على ثمانين قسماً غير متضح بل الاقسام عشرون كما ذكره فخر الاسلام ولكن لكل قسم معنى وحكم وترتيب ولا اسمه مأخذ على ان في كونها عشرين كلاماً ايضاً انتهى كلامه (قوله خرج به الضمير راجع الى وضع الظاهر ان يقول خرج بهما) اي بالدلالة والاقتضاء على ما ذهب اليه فخر الاسلام والاربعة الباقية على ما ذهب اليه المص وبالموضع الفاظ الغير الموضوعه لكن المص اراد بلفظ الجنس الشامل للتعريف لا القيد المخرج وانت خير ان بعض الجنس في التعريف يكون قيداً مخرجاً بالنسبة الى الفوق وبنسباً شاملاً بالنسبة الى ما تحته كما قيل في لفظ وضع في تعريف الكلمة مثلاً فللفظ عام يتناول جميع المستعملات والمهملات وما يكون دلالة بالطلع كاخ على الوجود واح على السعال وهو جار مجرى الجنس بالنسبة (قوله ويخرج بهما) اي بالخ لانه موضوع لاكثر من واحد على سبيل البدل اقول وخرج المطلق ايضاً على قول من لم يجعل المطلق خاصاً ولا عاماً وهو قول بعض مشايخنا وبعض اصحاب الشافعي لان المطلق ليس بمعرض للوحدة ولا للكثرة لانهم من الصفات وهو معرض للذات دون الصفات (قوله دون الاسم) لانه وضع لمعنى واحد شامل للافراد وخرج بقوله على الانفراد العام اذ المراد من قوله على الانفراد كون اللفظ متساوياً لمعنى واحد من حيث انه واحد مع قطع النظر عن

ان يكون له في الخارج افراد اوله يكن وفي العام الافراد معتبر فان قيل العام يتناول
جسم من السميات فكيف يكون داخلا في هذا الحد حتى يحتيز بقوله على
الانفراد قلت سلمنا ان العام ما قلت لكن يكون تارة بحسب اللفظ نحو زيدون
والسموات وتارة يكون بحسب المعنى نحو ما ومن فاللفظ يتناول السميات بحسب
ذلك المعنى الواحد في الحال بحسب تعدد الامثال فيحتيز بقوله على الانفراد لكن
يلزم على هذا خروج مثل رجل فتأمل في الجواب (قوله فيده) اي بالاسم
الظاهر ان يقول في تقسيم المحدود لفظ الخ او اسم وضع لسمي معلوم على الانفراد
كما قال في فخر الاسلام لان الاسم ههنا دون اللفظ لان ما يدل على الشخص المعين
لا يكون الا اسما بخلاف القسم الاول لان الدال على المعنى يحصل بالافعال
والحروف ايضا قول البرزوي على الانفراد احتراز عن المشترك بين الشخصات لانه
بالنسبة الى كل واحد اسم وضع لمعنى معلوم لكن لا على الانفراد كما عين فانها مشتركة
بين الشخصات فان قيل الاسم يتناول المعنى والشخص يقال الاسم على نوعين
اسم عين واسم معنى قلت هذا عند النحاة واما عند الفقهاء والاصوليين مادل على
المعنى يقال له لفظ ومادل على الشخص يقال له الاسم وان كان كلاهما لفظا وكلاهما
معنى في اللغة فلهذا الوجه فرق المصنف بينهما فقال وهو في الاسم مع عموم التعريف
الى اسم وفعل وحرف واكتفى بالاول فقط لان المراد بالسمي المعلوم الذي دل
لفظ على الشخص المعين فيكون الشخص المعين معينا من هذا اللفظ فيكون
داخلا في الحد الاول بهذا الاعتبار وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك
على معنيين احدهما الخاص مطلقا والاخر خاص الخاص اعني الاسم الموضوع
للمسمى المعلوم اي المعين الشخص فيكون معينا من اللفظ بهذا الاعتبار (قوله
عين الخ) انما قدم المص عينا على خلاف ما ذهب اليه فخر الاسلام وغيره وهو
تقديم الجنس ثم خصوص النوع ثم خصوص العين وهو الظاهر في الترتيب
لان العين قوية في المغايرة بينهما وبين غيرها اذ لا شركة في مفهومها ولا في اسمها
اصلا في تفسير العين بقوله لا تقبل الاشتراك اصلا رمز الى وجه التقديم واشعار
بعدم لزوم عطف الخاص على العام كالزم على فخر الاسلام وصاحب التوضيح
لكن الاولى ان يعال المص في وجه التقديم بقوله لانه المناسب الخاص لعدم لزوم
عطف الخاص على العام والحاصل قدم العين لعدم الشركة في مفهومها
ولا في اسمها بخلاف غيرها فان الافراد والانواع يشتركان في الجملة لان المراد
بالانفراد كون اللفظ متناولا للمعنى الواحد من حيث هو المعنى من غير نظر الى افراد

او عدم افراده فيكون التعريف لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي لا تعرف
الخاص من حيث هو خاص جزئي حقيقي اى فرد معين من النوع (قوله اورد
مثالين اشارة الى اسماء العدد الخ) هذا مذهب التفنازي الان صاحب التوضيح
جعل قسما له نظرا الى اشتمال معناه الى اجزاء متفقة فاحتجج في التعريف الى كلمة
او فقال وان كان الكثير محصورا كالعدد والتثنية او وضع لواحد فخاص سواء كان
باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل وفسر الا انه افرده بخصوص
العين بالذکر بطريق عطف الخاص على العام لعدم شركة في مفهومه اصلا
ولا يخفى ما فيه من التكلف كتخصيص جبريل وميكائيل بالذكر بعد دخولهما
في قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال بعد دخولهما
في عموم قوله وملائكته لقوة منزلتهما وشرفهما عند الله فيكون قول الشارح
لعدم شركة مفهومه اصلا يدفع الاعتراض عن القوم اعلم ان المص اورد مثالين
احدهما يطلق على واحد حقيقة في الاثبات نحو هذا رجل واماني الذي فيدخل
في الجمع المنكر نحو لارجل في الدار وما رأيت رجلا والثاني لا يطلق الاعلى المجموع
فان قيل قالوا لو اشترى عبدا فظهر انه امة لا ينعقد البيع مع ان اختلاف النوع
لا يمنع الانعقاد كالا حضر والاجر من اليسا قوت فظهر ان الذكور والاناث
من الانسان جنسان قلت عدم جواز البيع لم يكن باعتبار كونهما جنسين بل
باعتبار خفش التفاوت بين النوعين فان قيل هذا التفاوت قائم بين النوعين من البهائم
ومع هذا يصح البيع قلت التفاوت بين الثور والبقر قليل وبين العبد والامة
كثير فافترا كذا في الفقه (قوله كائسان فانه اكثر شيوعا الخ) الجنس اعلى من النوع
اصطلاحا وتسمية الانسان جنسا والرجل نوعا على لسان اهل الشرع
 واصطلاحهم لانهم لا يمتزجون التفاوت بين الذاتي والعرضي الذي يعتبره الفلاسفة
ولا يلتفتون الى اصطلاحهم ولهذا لم يذكر واحد ووجه في تصانيفهم وانما
يذكرون تعريفات يوقف بها على معنى اللفظ ويحصل بها التمييز تركا منهم
للتكلف واحترازا عما لا يعينهم بحصول المقصود دونها قال سيد الامام
ناصر الدين سمرقندي في اصول الفقه هذا كتاب فقهي لا نستعمل فيه بصيغة
التحديد في كل لفظ بل نذكر ما يعرف معانيها ويبدل على حقايقها واسرارها
بالكشف وقال فيه في موضع ونحن لانذكر الحدود المنطقية وانما نذكر رسوما
شرعية يوقف بها على معنى اللفظ كما هو اللابق بالفقه واذا كان كذلك لم يلتفتوا
الى استبعادهم ذكر كلمة كل في التحديد بانها لاحاطة الافراد والتعريف للحقيقة

للالافراد كما قال صاحب الوقاية في تعريف الشهيد هو كل بظاهر بالغ قتل
 بجديدة الخ ولا الى استنساخهم كون الرجل نوعا للانسان اذ ليس بعده نوع
 عندهم فكموا تارة على الرجل والمرأة باختلاف الجنس نظرا الى تفاوت فاحشة
 مع ان اختلاف النوع لا يمنع الانعقاد كما ذكر في الباقوت والبهائم وتارة بكونها
 نوعي انسان نظرا الى اشتراكهما في الانسان واختلافهما في الكورة والانوثه
 (قوله وانما اختار هذا الترتيب) وجه اختياره مذكور في قولنا انما قدم المص
 عينا على التفصيل فانظر اليه (باب حكم الخاص قوله وحكمه الخ) جعل القوم
 بعد فراغهم عن الكلام في نفس التقسيم ستة فصول او ابواب الاحكام المتعلقة
 بالاقسام فقالوا فصل في حكم الخاص او باب معرفة احكام المخصوص لكن
 اختار المص اتصال حكم الشيء له لان حكم الشيء لا ينفصل عن شيء فقال وحكمه
 (قوله مع قطع النظر الخ) لان الخاص لا يخلو عن افادة القطع واليقين في اصل الوضع
 (قوله فانه قد تكون بحسب العوارض الخ) يعني وان احتمل التغير من اصل وضعه
 كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة باعتبار المجاز وهو باعتبار الاستعمال
 والخصوص من باب الوضع والوضع مقدم على الاستعمال (قوله يفيد مدلوله
 قطعا) اي على وجه يقطع الاحتمال الناشئ من الدليل اراد بالقطع المعنى العام
 المعتبر فيه انقطاع الاحتمال الناشئ عن الدليل لا القطع بالمعنى الخاص المعتبر فيه
 انقطاع الاحتمال مطلقا وهو احد معنييه ولم يقل يوجب الحكم قطعا لان الموجب له
 نفس الكلام لاجزؤه على ان الخاص قد يكون من متعلقات احد طرفي الكلام
 كالحكم على الغلام في جاءني غلام زيد فيدخل في قوله يفيد مدلوله قطعا والتأويل
 المذكور في التلويح لا يتناسب المقام بعد اختصاصه بالخاص فتم (قوله
 او المحتمل) عطف على الاحتمال لان القطع راجع الى المحتمل لا الاحتمال بيانه
 ان لفظ الاسد الموضوع الحيوان المفترس المخصوص في قولك رأيت اسدا من
 غير قرينة تقبل ان يراد به الرجل الشجاع مجازا وهذا هو الاحتمال و ارادة الشجاع
 هي المحتمل فاذا قلنا المراد منه موضوعه فلهذا المراد بالقطع قطع المحتمل لان ثبوته
 يتوقف على قيام الدليل ولم يوجد فيكون منقطعاً لا متعلقاً لا قطع الاحتمال
 انصاحا لاجبة اللفظ باقية حتى لو انقطع الاحتمال ايضا يسمى منسرا على قول المص
 ومحكمهما على قول صاحب كشف الدوى وما ذهب المص اليه وهو اولى لان حكم
 المنسرا لايجاب قطعا وبقينا بالاحتمال تخصيص الاله احتمل التسخيف فاذا زاد
 قوة واحكم المراد به عن احتمال التسخيف والتبديل يسمى محكما ويمكن ان يقال

من جانب الكشف قال البردوي في اللفظ الخاص يتناول المخصوص قطعا
و يقينا بلا شبهة واكد مرتين مبالغة في نفي من قال انه ليس بقطعي لبقاء الاحتمال
فالقطة والبقين بلا شبهة في الخاص بالنسبة الى المحتمل ثابت في ذاته من غير شك
فاذا ازداد قوة واحكم المراد من احتمال التخصيص والتبديل يسمى محكما ويمكن
ان يقال بعض الاصوليين من اصحابنا لم يشترط كونه غير قابل للنسخ وقال المحكم
ما لا يحتمل الا وجهها واحدا وهو النسخ فيكون محكما كذا قال شراح البردوي
(قوله فالتقطع يجتمع مع هذا الاحتمال الخ) الاولى ان يقول مع هذين الاحتمالين
لان المراد بالتقطع القطع الاعم لا القطع الخاص المعبر فيه انقطاع الاحتمال
قطعا وانما قلنا القطع اعم لان الاحتمال الناشئ عن دليل اخص من مطلق الاحتمال
وتقيض الاخص اعم من تقيض الاعم (قوله لا المحتمل) اي لا يجتمع القطع مع المحتمل
لما سبق (قوله او بيان تفسير) عطف على قوله المحتمل اي ولا يجتمع مع بيان تفسير
لانه اما لاثبات الظهور او لازالة الخفاء فلو احتمل الخاص الصرف بطريق
البيان مع كونه قطعا في العلم بوضعه يلزم اثبات الثابت او نفي النفي فكذلك هذا فاسد
(قوله فلنك ستعرف ان المذكور في آية الخلع لفظ الطلاق الخ) بيانه ان الله تعالى
ذكر الطلاق مرة بقوله والمطلقات يتربصن وهو تين بقوله الطلاق مرتان
واعقبهما اي المرة والمرة لا المراتين فقط اي اعقب المراتين الرجعة بقوله
وبولتهن والمرة بقوله فامساك بمعروف ليعلم ان الزوجية مشروطة بعد تطليقه
ثم اعقب ذكر الطلاق الخلع بقوله فان خفتم ان لا يقيا حدود الله فلا جناح
عليهما فيما افتدت به فانما بدأ الله تعالى في اول الآية بذكر فعل الزوج وهو
الطلاق فيكون المذكور في اول آية الخلع لفظ الطلاق وهو مراد المص (قوله وان
علم اعتبار) اي الطلاق (قوله في ذكر افتدئها بطريق بيان الضرورة الخ)
بيانها ان الله بدأ بفعل الزوج وهو الطلاق ثم زاد فعل المرأة وهو الافتداء وافراد
المرأة بالذكر وتخصيصها بالافتداء تقرر فعل الزوج الذي سبق وهو الطلاق لانه
الاجمعهما ثم خص جانبها مع انها لا تختص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيان
بطريق الضرورة ان فعله الذي سبق في اول الآية وهو الطلاق ومثل هذا البيان
في حكم المنطوق فصار كانه صرح بان فعله في الخلع طلاق (قوله فبعد ما اعتبر
بأي طريق الخ) هذا جواب وان علم اي بعد اعتبار الخاص بأي طريق كان
سواء كان خاصا صريحا او ضروريا في حكم المنطوق والصريح فيكون الخلع
طلاقا عندنا وهو مذهب عامة الصحابة واكثر الفقهاء رضي الله عنهم

(قوله فلا يكون الخ) أي الخلع لا يكون بمعنى الفسخ والرفع كما قال الشافعي في
قوله القديم وهو قول بن عمر وابن عباس وأحمد والرواية من عثمان رضي الله
عنهم (قوله لأن فيه إبطالا الخ) تعليل بقوله فلا يكون حاصله أن أثبت فعل
الفسخ من الزوج بطريق الخلع لا يكون عملا بهذا الخاص المنطوق حكما وهو
الطلاق فإن قيل ذكر في الآية الطلاق مرتان كأنه قيل فإن ختم أن لا يقيا حدود الله
ولا يطلعهما مجانا فلا جناح عليهما فيما افتدت به تهصيل الطلاق فيكون في الآية
بيان الطلاق على مال لا بيان الخلع وكلامنا في الخلع لا في الطلاق على مال
قلنا بل هي بيان الخلع بدليل سبب النزول فإنها في جملة نكاح عبد الله بن أبي
كانت تبغض زوجها وهو ثابت بن قيس وكان يحبها فتخاصما إلى النبي صلى الله
عليه وسلم وطلبت التفريق فقال ثابت قد أعطيتها حديثه فليردني فقال النبي
اتردني حديثه وتملكين نفسك فقالت نعم وزيادة فقال النبي عليه السلام لا بل
حديثه فقط ثم قال عليه السلام يثبت خذهما ما أعطيتها وخل سبلها ففعل
فكان أول خلع في الإسلام قال أبو حيان في البحر أمر النبي عليه السلام ثلاثا يؤدي
البغض إلى الكفر الخ فان قيل لو كان الخلع طلاقا صارت التباينات ربا في سياق
الآية قلنا المراد بقوله الطلاق مرتان بيان الشريعة لا بيان الوقوع بدليل ذكر
الطلاق في مواضع فلا يقتضي ذلك أن يكون الطلاق متعددا بتعدد الذكر
كذا في شروح البردوي أقول وفي الآية دلالة على أن لا ثم على الرجل فيما أخذ
وعلى المرأة فيما افتدت به يعني لا يكون دفعها اسرافا وأخذها ظلما وإن دل الحديث
على عدم الأخذ من مالها الأصلي فنأمل (قوله أي أيقاع صريح الطلاق الخ)
أي يلحق صريح الطلاق على البائن وهو الخلع وهو الطلاق حكما عندنا
كما يلحق البائن على الصريح في الأول بعد اعتبار الطلاق الضروري (قوله
وذلك أن الله تعالى ذكر الطلاق الخ) أشار بذلك إلى قوله جعل الخلع طلاقا
لا فسحا فالأولى أن يقدم قوله وذلك على قوله صرح طلاق المختلعة كما قدمناه لأنه
فصل بين قوليه بالشرح وبمعقب قوله قال فان طلقها الخ لكن التعقيد من شدة
(قوله ولذا أيضا) عطف على قوله ولذا أي ولا فائدة الخاص مدلوله قطعاً (قوله
ثم قال فان طلقها) عطف على قوله ثم ذكر افتداء المرأة حاصله ذكر تخصيص
المرأة بالافتداء فيما افتدت به وهو تقرر فعل الزوج وهو الطلاق كما سبق ثم قال
فان طلقها فلا تحل فالفاء في قوله فان طلقها حرف خاص بمعنى مخصوص وهو
الومل والتعقيب فوصل الطلاق بالافتداء بالمسأل ما وجب الفاء صحة الطلاق

بعد الخلع كما قال في فخر الاسلام فصار معنى الآية فان طلقها بعد الخلع كما قال الكشاف
واما على تفسير المص فوقع الطلاق على المختلعة غير ظاهرا لان ثبوت الخلع
انما يكون بعد المرتين في الاول وثبوت وقوع الطلاق على المختلعة انما يكون
من ذكر قوله فان طلقها بعد قوله فيما افتدت به فينصرف الطلاق الى الافتداء
وهو الخلع واثن سيم ان المرتين بمال او بغير مال ولكن لانسم ان الطلاق على مال
ان يكون خلعا كما سبق فلا يدل قوله على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا
بموجب الفاء وتحقق الخلاف عندنا وعند الشافعي في المختلعة دون الطلاق
على مال وفي الكشاف رأيت في بعض الشروح ان عند الشافعي يقع الطلاق
بعد الطلاق على مال فلم يبق الخلاف الا في المختلعة قال الشافعي الطلاق
مشروع لازالة تلك النكاح فقد زال بالخلع فلا يقع الطلاق بعده (قوله في
تعليق الفاء باول الكلام) اى من وصل وعقب قوله فان طلقها بارل الكلام
وهو الرجعي اى الاول الآية وهو قوله الطلاق مرتان وابطل وقوعه بعد الخلع
لم يكن وصله عملا بالفاء الا ان ما ذكره فخر الاسلام وغيره مشكل فانه ذكر
في شرح التأويلات ان هذه الآية رجعت الى الآية الاولى وهى الطلاق مرتان
اى فان طلقها بعد التوليةتين بتولية اخرى وذكر في الكشاف فان طلقها
الطلاق المذكور الموصوف بالتكرار في قوله الطلاق مرتان واستوفى نصا به
او كان طلقها مرة ثالثة بعد المرتين فوصله بالآية الاولى وكذا في عامة التفسير
ثم المراد من قوله فان طلقها اما بيان مباشرة التولية الثالثة ان كان شرعية
ثابتة بقوله تعالى او تسريح باحسان على ما روى ابو زيد العقيلي رضى الله تعالى
عنه ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سئل عن الطلقة الثالثة فقال او تسريح باحسان
او بيان الشرعية كما ذهب اليه اكثر اهل التأويل وعلى الوجهين بحسب وصلة
باول الآية لا بالخلع فلا يبقى التمسك به في المسئلة كيف والترتيب في الذكرا لايوجب
الترتيب في الحكم والمشرعية لانه لاوجب ذلك لا تصور شرعية التولية
الثالثة قبل الخلع عملا وانها ثابتة بالاجماع وكذا الخلع متصور ومشروع
قبل التوليةتين فعرفت ان موجب حرف الفاء ساقط ولانه لو اعتبر الترتيب
والوصل كما هو موجب الحرف لصار عدد الطلاق اربعا لانه يصير التولية الثالثة
مرتبة على الخلع والخلع مرتبة على التوليةتين وذلك خلاف النص والاجماع
واجاب الامام البرغرى في طريقته عن هذا بان بيان التولية الثالثة في قوله فان
طلقها فلا تحمل له لاني قوله او تسريح باحسان وان قوله فيما افتدت به ينصرف

الى الطائفتين لانه بيان طلقة اخرى لانه لم يذكر تطليق آخر من جهة الزوج
فكانه قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت به في الطلاقين المذكورين كما قال
المصنف ثم رتب على التوجيهين المذكورين في اول الآية على الاقتداء الثالثة
فلا يلزم منه ان يكون الطلاق اكثر من الثلث ويبقى النص حجة من الوجه الذي
ذكرنا والى هذا اشار القاضي الامام في الاسرار ايضا لانه مع بعده عن سياق النظم
ومخالفته لا قول المفسرين لا يستقيم ههنا لانا اوجدناه على هذا الوجه لم يبق
حجة في المسئلة الاولى وقد ينسأ في تلك المسئلة ان المراد منه الخلع لا الطلاق على مال
بدليل سبب النزول كما سبق فاذا كان الاول ان يتمسك في المسئلة بما رواه ابو سعيد
الخدري وغيره رضى الله عنهم عن رسول الله انه قال المختلعة يلحقها صريح
الطلاق مادامت في العدة وبالمسألي الفقهية المذكورة في المبسوط وغيره وظهر
من هذا التفصيل ضعف كلام المصنف وأؤيد به (قوله في المفوضة بكسر الواو الخ)
خصصها بالكسر في التفويض الصحيح عنده مع انه يجوز مفوضة بالفتح لان
وايهما فوضها الى زوجها بلامهر والامه المروجة لا يسمى الا مفوضة بالفتح فيكون
محلا للخلاف ايضا كذا في الكشف لكن اراد بالكسر رد قول بعض الشراح
لا يردى ان المفوضة بالفتح هي الصغيرة التي زوجها وابها بلامهر يجب المهر
بالعقد فلا يتأتى الخلاف فيخص الكسر بالاولى ورد قوله المفوضة بالكسر هي
التي زوجت نفسها بقوله لا التي زوجت نفسها الخ لان هذا القول غير صحيح
لان نكاحها فاسد عنده لعدم الولي فلا يكون من باب التفويض فلا يتأتى الخلاف
ايضا فعرض الفاسد بالكسر وامن عرض الصحيح المفوض بالفتح عنده وعندنا فظن
الفتح هي الصغيرة التي زوجها وابها بلامهر كما ظن بعض الشراح فيجب المهر
بالعقد فلا يتأتى الخلاف (قوله بمجرد العقد عندنا الخ) اقول الصحيح من المفوضة
والمفوضة بالكسر والفتح هو ان تأذن المرأة المالكه لامرها ثيبا كانت او بكر
لوابها ان يزوجه بلامهر او تقول زوجني ولا يذكر المهر فزوجها وابها وتقول
زوجتكها بلامهر اوسكت عن ذكر المهر او السيد يزوج امته بلامهر او يسكت
عن ذكره فيصح النكاح ولا يجب المهر عندنا وعندنا بالعقد على الصحيح من
المذهب ولو دخل بها وجب مهر المثل وجوبا باليجاب الشرع لقوله غير مسافحين
ولها مطالبته بالفرص ولو طلقها قبل المسيس والفرص لامهرها فلا يجب المهر
بالعقد عندنا وعندنا الا بالدخول فلامعنى لقوله ويشترط العقد عندنا كذا في التهذيب
للإمام محيي السنة لكن مراده يجب المهر بمجرد العقد بالدخول في الموت فقطهر

الخلاف في الموت (قوله فيدل قطعاً) أي يدل الالتصاق قطعاً على امتناع
 انفكاك الابتغاء عن المال حاصله أن الله تعالى أحل ابتغاء النساء أي طلبها بالمال
 أي بالتمسك أو الاشتراء والبساء للالتصاق فيقتضي أن يكون الطلب ملصقاً بالمال
 (قوله ومهما بحث الأول الخ) يعني أن التمسك بهذه الآية من أصحابنا
 لا يستقيم في المفوضة سواء كان الابتغاء لفظاً خاصاً مقيداً بالسال أو كان الباء
 خاصاً معناه الالتصاق لأن فيه دليلاً على كونه مشروطاً بالمال وإس فيه نفي كونه
 مشروطاً بلا مال بل هو مسكوت عنه وموقوف إلى قيام الدليل وقد قام الدليل
 على كونه مشروطاً بلا عرض وهو قوله تعالى فانكسروا ما طاب لكم الآية وقوله تعالى
 وانكسروا الأيامي منكم فانه باطلاً يدل على ما ذكرناه والمطلق يجري على إطلاقه
 والمقيد على تقييده (قوله الثاني) أي البحث الثاني من جانب الشافعي حاصله
 أنكم قد سئتم وجوب المهر في المفوضة بالدخول أو الموت فيلزم إبطال موجب
 الخاص كما يلزمنا في المصق وجوب المال (قوله الثالث) أي البحث الثالث حاصله
 البحث من جانب الشافعي أن الله تعالى أحل الابتغاء للجميع ملصقاً بالمال (قوله
 فيقتضي) هذا أن لا يكون الابتغاء عن المال المفروض صحيحاً (قوله لا أن يكون
 صحيحاً ومستوجباً الخ) يعني لا يكون صحيحاً عند العقد ولا مستوجباً بالمال انبوت
 المال بالدخول عندنا وعندكم بالموت أي عندنا فيما اتفقنا أو سكت عندكم في المفوضة
 فكيف يلزم إبطال عمل الخامس فيما لم يوجد فيه تسمية المال (قوله والجواب
 عن الأول أن المطلق يعمل على المقيد عندنا) أيضاف الحكم الواحد في المداومة
 الواحدة بالاتفاق كما في كفارة اليمين فيجب حل المطلق على المقيد بالمال الاتري
 أنه شرط فيه الإشهاد مع أن إطلاقه لا يدل عليه وكذا شرط المال سواء كان تسمية
 أو استحباباً بالشرع (قوله عن الثاني) أي الجواب عن البحث الثاني حاصله أن المقيد
 وجوب المهر بالدخول أو الموت بل الوجوب قبل - بل بالدخول والموت يتحقق من
 قبل الشرع بالدقة (قوله وإنما المقيد) يقرر في الذمة كما في مسألة الاستعداد
 في الغصب وهو تفسير الوجوب وهو أنما يلزم من العقد التمتع عندنا فأرسلناكم
 وإنما الخلاف في وجوب المهر بالمقد (قوله وعن الشافعي) أي عن البحث الثالث
 بأننا نسلم أن مقتضى الآية أن لا يكون الابتغاء المتمسك عن المال صحيحاً مستوجباً
 تعالى أن طلبتم النساء عالم تمسوهن أو تفرقوهن فإن فرقتن دل على صحة التمسك
 بدون التسمية لأن الإطلاق يقتضي على التمسك المستوعب - بل الآية في المفوضة
 على عدم التسمية وقد جعل المهر بالاد والفق وحيث بالشرع فيكون المسال

ما صفا بالنكاح الذي لم يفرض فيه المال بالتسمية فيلزم الاضاقة بالنكاح فتأمل
 (قوله ولذا) اي ولا فائدة الخاص مداولة قطعا (قوله بفتح القاف وضما) والاول
 افصح قال الجوهري القرأ بالفتح الحيض والظهر من الاضداد ولم يذكر الضم
 (قوله دون الحيض) بكسر الحاء وفتح الهمزة (قوله وذلك لان الملاق المسنون الخ)
 اعلم ان ابطال موجب الثلاثة اما بانقصان عن مداولها ان اعتبر الذي وقع فيه
 الطلاق واما بان زيادة ان لم يعتبر وهو ظاهر لكنه قصر بالنقصان لان الظاهر
 الذي وقع فيه الطلاق محسوب عنده فان قيل كلاهما جائز اما التمسك فكيف
 اطلاق الشهر على شهرين وبعض في قوله تعالى الحج اشهر معاومات حيث
 اريد شهران وبعض اثنا عشر ذى الحجة مع ان اقل الجمع ثلثة واما
 الزيادة فيلزم من حمل القروء على الحيض فيما اذا طلقها في الحيض فانه لا يعتبر
 تلك الحيضة فالواجب ثلث حيض وبعض اجيب عن الاول بان اللام في الخاص
 واشهر اسم عام فيجوز ان يراد به البعض كما اريد من قوله تعالى واذا قلت الملائكة
 يا مريم ابني جبريل ومن قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلبا كما فاسمى الاعلام
 فاعلام فلا يجوز فيه ذلك فلهذا جاز اذا رأى رجلين ان يقول رايت رجلا ولا يجوز
 ان يقول ثلثة رجال وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالربعة فوجب
 تمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزئة ومثله جائز في العدة كما في عدة
 الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرائن ضرورة واپس الواجب
 عند الشافعي ثلثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى يتأتى له مثل ذلك
 والحاصل دايما قوي لان قول النبي عليه السلام دعى الصلوة ايام اقرائك وقوله
 طلاق الامة ثنتان وعدتها حبستان ولم يقل طهران وقوله تعالى واللاتي ينسن
 من الحيض الاية واقام الشهر مقام الحيض دون الاطهار والغرض الاصلى استبراء
 الرحم من الحيض دون الطهر ولذلك كان الاستبراء من الامة بالحيض بالاتفاق
 ويقال اقرأت المرأة اذا حاضت كذا في الكشاف والجوهري وفيهما (قوله لان
 بعض الطهر ليس بطهر لانه اسم لما يتبع الخ) قبل هذا ممنوع بل الطهر اسم
 للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة فيكون الطهر الذي وقع فيه الطلاق
 ثلثة اطهار لا الطهرين وبعضنا واجيب عن هذا على ما ذكره القوم ان الطهر
 ان كان اسما للجمع لم يبق فرق بين الطهر الاول والثالث في صحة الاطلاق على
 البهمن فيلزم نداء الامة بمضي شيء من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه
 واپس كذلك عنده فان قبل الطهر حالة مستمرة لا يدخل تحت العدد الا باعتبار

انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة لا يتصف باسماء الاعداد الا عند انقطاعها
 باضداد فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدد بظهور واحد ولا عدم الفرق بين الاول
 والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض بخلاف البعض
 من الثالث قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهاء يتوقف على
 ابتداء فانه كما لا يتصف بالاول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فانما جاز اطلاق
 الظاهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض بجاز اطلاقه
 على البعض من الثالث لمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك وان
 ادعى جواز الاول دون الثاني ولم يفرق بينهما فيصير مكارا ومتساكنا في شروح
 البردوي والنويع (قوله ضرورة ان الحيضة الواحدة الخ) انت عرفت ان عدة
 الامة على النصف من عدة الحرة جمعت حبستين لعدم التجزئ حكما بخلاف
 الظاهر لانه يقبل التمييز (قوله على ان الكلام في الطلاق المسنون الخ) هذا جواب
 آخر لسؤال مذكور وهو ان وقع الطلاق في الحيض فيلزم الزيادة فهذه باطلة كما
 في النقصان وحاصل الجواب انه لا اعتبار الى هذا الطلاق لانه غير مسنون والكلام
 في الطلاق المسنون (قوله كما شربنا اليه) اي بقوله لان الطلاق المسنون ما يكون
 في الظاهر (قوله بالنظر الى لفظ القراء) كما قال الجوهرى وهو من الاضداد ومن
 القاعدة اذا اجتمع الجمل على اللفظ والمعنى بدى باللفظ ثم بالمعنى الا في قوله تعالى
 ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على اناثكم كذا في البحر وبرهان
 الزركشى فالقراء المضاف اليه ثلاثة مذكور فلا استبعاد في شيء واحد باسم
 التذكير والاثبات كالبر والخنطة والذهب والعين فلما اضيف اليه المذكور ارجع
 اليه ضمير المذكر روى علامة التذكير خصوصا صاحب الهداية التزم ارجاع
 ضمير المؤنث الى المذكر كالبر والذهب مثلا والمذكر الى المؤنث كالخنطة
 والعين باعتبار المعنى واسم الاخر (قوله لسافرغ) عما فرغ بالضعيف (قوله اراد)
 جواب لما (قوله على الاصل) اي اصل وضع الحصاص الذي يهبط مداره
 قوله (قوله فقال الخ) ولم يقل ولذا كما قال صاحب البردوي ومن ذلك
 قوله تعالى فلا تقل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره الخ ارفوع الخلاف في
 مسألة الهدى بين بنتى وبين بعض اصحابنا وزفر والسافى (قوله اعلم ان
 الصيغة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين) اختلفوا في ان الزوج الذى الخ فصورة
 الاختلاف قال عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر رضى الله عنهما وطى الزوج الثانى
 يهدم حكمه ماضى من الطلقات واحدا كان او ثلثا وقال عمر وعلي وابن كعب

وعمران بن حصين وابو هريرة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين لا يهدم
 ما دون الثالث (قوله فذهب بعضهم الى الاول الخ) اي بعض الصحابة وهو
 الشق الاول الى الاول وهو الهدم (قوله واختاره الامام) اي ابو حنيفة
 وابو يوسف وفي الكنف واختاره ابراهيم وابو حنيفة وابو يوسف (قوله
 وبعضهم الى الثاني) اي ذهب بعض الصحابة وهو الشق الثاني الى الثاني اي
 هدم الهدم (قوله واختاره شمس والشافعي وزفر رحمهم الله الخ) اي اختاروا
 ان لا يهدم (قوله وجه الثاني) اي وجه ان لا يهدم سواء كان من الصحابة
 او من الامة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين (أقوله انه) اي الزوج الثاني (قوله
 لو هدمه) اي لو هدم حكم ما مضى من الطلاق (قوله لا بدت) اي الزوج الثاني
 (قوله حلا جديدا) وهو قول الاولين (قوله واللازم باطل) اي كون الزوج الثاني
 مثبتا للحل الجديد باطل (قوله والملزوم مثله) اي كون الزوج الثاني هادما للطلاقات
 الثالث للزج باطل (قوله اما الملازمة فلان حكمه الخ) اي حكم ما مضى من
 الطلاقات الحرمه (قوله وهدمها) اي الحرمه (قوله واما ملازم اللازم) يعني
 بطلان اثبات الحل الجديد (قوله او اثبتته) اي الحل الجديد (قوله لم ترك العمل)
 بقوله حتى تنكح زوجا غيره معنى الآية حتى تنكح زوجا اجنبيا وسماه زوجا باعتبار
 العاقبة كمنسبة العنب خجرا بل كقوله تعالى ولا يلدوا الا فاجرا كفارا وقوله انكحيت
 وانما اضربنا لان انصر العنب بعينه لغة فقله الفارسي في التذكرة في غريب القرآن
 لابن دريد (قوله لان حتى خاص الخ) تمسك الثاني من الفريقين بان الله تعالى
 جعل الزوج الثاني غاية بالحرمه لان كلمة حتى لغاية وضعا (قوله واثر الغاية الخ)
 اي لا تأثير للغاية في اثباته ما بعدها بل هي منهية فقط (قوله فالزوج الثاني)
 يعني اذا انتهت المغايه ثبت الحكم فيما بعدها بالسبب السابق كما في ايمان الموقته
 ينهى الحرمه الثابته بالغايه ثم ثبت الاباحه بالسبب السابق وكما في حرمه الاكل
 والشرب في الصوم بالليل ثم يثبت الحل بالاباحه الاصلية وكذا الحكم في تحريم
 البيع الى قضاء الجمعه وتحريم الاصطبلاد على المحرم الى انتهاء الاحرام فكذا
 في اصابه الزوج الثاني تنهى الحرمه ثم يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها
 من بنات آدم بخلافه عن اسباب الحرمه لا يقال قد اشتهر الحل الاول بفعله
 فلا بد من ان يثبت الحل ايضا بحل به الحرمه لاستحالة عود الحل الاول واجيب
 باننا نقول نحن لا ننكر ذلك ولكنه انما يثبت بالسبب الذي يثبت به الاول وهو
 انها من بنات آدم لا بلان زوج الثاني الذي هو غاية لان اضافة الحكم الى السبب

الذي ظهر اثره مرة اولى من اضافته الى سبب لم يظهر اثره اصلا كى آجر داره
فخرجت المنافع عن ملكه ثم انتهت الاجارة صارت المنافع مملوكة له بملك
جديد غير الاول لزوال الاول بالتملك وعدم ارتفاع سبب الزوال ولكن بالسبب
السابق وهو ملك الدار لاثانيتها الاجارة اقول هذا قياس مع الفارق لان ملكية
الدار باقية في تملك المنافع واما في صورة الزوج الثاني ملك النكاح ليس بياق
فيكون الزوج الثاني مثبتا للحل الجديد كما ناله الخصم فتأمل (قوله ولو سلم انهما)
اى الغاية لبرهن نكاح الزوج الثاني (قوله مثبت) اى الحل الجديد (قوله لكنه)
اى اثبات الغاية للحل (قوله بمجرد وجود المغيا) وهو الطلقات الثلاث (قوله لاقبله)
اى لاقبل وجود المغيا او الثلاث فتأمل (قوله لادونها الخ) الضمير راجع الى الثلاث
وهي الطلقات الثلاث اولى المغيا كما سبق في البر والحنطة والذهب وانهن حاصله
ان نكاح الزوج الثاني قبل دخول المغيا وهو الطلقات الثلاث لا يكون هادما
لادونها وهو الواحد والاثنين من الطلاق لان نكاح الزوج الثاني وعده
في مسألة الهدم سواء (قوله والمطلوب ذلك) اى الهدم مطلبا يعنى هدم حكم
ما مضى من الطلاق سواء كان بعد المغيا او قبله فلا يوجد اثبات الحل الجديد
الا في المغيا (قوله حتى او حلف الخ) تشبيه انهاء الغاية قبل وجود المغيا برجل
حلف لا يكلم فلانا في رجب حتى يستبشر اياه فاستبشره قبل دخول
رجب لم يكن معتبرا في حق اليمين حتى او كلمه في رجب قبل الاستبشار فيه حنث
لان اليمين اوجب تحريم الكلام بعد دخول رجب الى غاية الاستبشار فالاستبشار
وعده قبل دخول رجب بمنزلة واحدة وكذا نكاح الزوج الثاني وعده
قبل المغيا وهو الطلقات الثلاث في صورة الهدم سواء والمطلوب في طلاق
الهدم فلا يحصل الا في وجود المغيا (قوله انت) اى الاستسارة يعنى
لم يكن معتبرا في حق اليمين (قوله في رجب قبلها) اى قبل
الاستسارة في رجب (قوله حنث) انت عرفت ان اليمين اوجبت
تحريم الكلام بعد دخول رجب الى غاية الاستسارة فيسهل الاستسارة
وعدها قبل دخول رجب بمنزلة واحدة فمن جعله مثبتا لحلا جديدا يقتضى
خلافه اى لا يكون عملا بحق بل يكون ابطالا ولما ثبت ان الزوج الثاني غاية لم يكن له
عبء قبل الثلاث لان غاية الشيء بمنزلة البعض لذلك الشيء وهو المغيا لوقف
صبروتها غاية عليه ترفف البعض على الكل وبعض الشيء لا يفصل عن كله
اذ لو انفصل لم يبق بعضا حقيقة كما في الواحد والاثنين لا يقال ان نص متريك

انما هو لانه يقتضى ان يكون نفس التزوج غاية كاذب اليه سعيد ابن المسيب
 وابس كذلك اذا لاصابة شرط للحل بالاجماع وقوله سعيد مر دود حتى اوقعنى
 القاضي لا ينفذ حكمه فلا يستقيم التمسك به لانا نقول فزيد على النص الاصابة
 بالحيث المشهور حتى صار كالمخصوص عليه فلا يمنع ذلك كون الحرمة مؤقتة
 وكون الزوج النسائي مع الاصابة غاية مكانه قيل هذه الحرمة مضافة الى التزوج
 والاصابة فيصح التمسك به (قوله ونحن نقول في اثبات حقيقة اللازم الخ) هذا
 شروع الى الجواب عن طرف الامام وعن ابي يوسف بسعيد وزيد والنسائي في
 (قوله اى اثباته) اى اثبات الزوج الثاني الحل (قوله لم يثبت بقوله تعالى حتى
 تتكح ليلزم الخ) اى حتى يلزم ما ذكر اى ابطال عمل الخاص (قوله بل باشارة
 حديث المسيلة) لا بالكتاب ولا بالسنة جميعا كما اختلفوا وتفصيله اتفق العلماء
 سوى سعيد بن المسيب على اشتراط الوطئ للتحليل لكنهم اختلفوا في انه ثابت
 بالكتاب او بالسنة المشهورة او بهما جميعا فذهب الجمهور منهم الى انه ثبت
 بالسنة وذهبت طائفة منهم الى انه ثابت بالكتاب متمسكين بان النكاح حقيقة
 في الوطئ فيعمل على حقيقة الا انه اسند الى المرأة ههنا باعتبار التمكن كما اسند
 اليها الزنا الذي هو الوطئ الحرام بهذا الاعتبار فيكون الاسناد متزا ولا يصح
 ان يحل على النكاح لان قوله زوجا يأتى عن ذلك لان المرأة لا تزوج نفسها زوجها
 فصار على هذا التقدير حتى تمكن من وطئها زوجها فكان ذكر الزوج اشتراطا
 للعقد وذكر النكاح اشتراطا للوطئ وفيه تغليب المجاز الذى هو خلاف لانه لم يبق
 الا في الاسناد فيجب اعتباره وتمسك الجمهور وهو مختار المص بان النكاح وان كانت
 حقيقة في الوطئ الا انه اراد به العقد ههنا بدليل انضافته الى المرأة والنكاح
 المضاف الى المرأة ابس الا العقد فلا يجوز اضافة الوطئ اليها البتة لانه لم يسمع
 في كلامهم اضافة الوطئ والنكاح الذى بمعنى الى المرأة واوباز ان تسمى واملاء
 بالتمكين لجواز ان يسمى المركوب راكبا والمضرب رب ضاربا وهو خلاف اللفظة
 واما اضافة الزنا اليها فليس بطريق المجاز بل لانه اسم للتمكين الحرام من
 المرأة ونحن سلمنا ان النكاح ههنا بمعنى التمكين فلا يحصل الميسود لان الحل
 متعلق بالوطئ وهو فعل الزوج ولا يلزم الوطئ من التمكين كما سأل رفاعه فثبت
 انه ثابت بالسنة فان قلت لما اختار المصنف بالسنة فقط مع ان اتصال السنة
 والكتاب جميعا اولى من هذا الطريق لان فيه احتمال احدهما وفيه عمل بالحقيقة
 من وجه لان الوطئ اسم يسمى بالنكاح معنى الغنم وفي العقد ضم كلام الى كلام

شرعا اجيب انما اختار هذه الطريقة كما اختار فخر الاسلام بعد كونها اولى
 بالاعتبار من الاولى لان كلام الفريق الاول لا يتضح الا بان يجعل الوطئ مثبتا
 لكل ولو ثبت الرطئ بالنكاح لا يحصل المقصود اذ ليس فيه دليل على المطلوب
 وهو الهدم مطلقا ويتأكد كلام الخصوم حينئذ وانما ثبت الدخول بالسنة على
 ارادة العقد بالنكاح في النص وهو ما ذكره فخر الاسلام في النكاح (قرله روى ان
 امرأة) هي تميم بنت ابن عبيد القرظبة وقيل عايشة ابنة عبد الرحمن بن عتيك
 النضرية (قرله رفاعه وهو ابن وهب بن عتيك ابن عهسا) وقبل ابن سمويه
 (قرله فتروجت بعبد الرحمن ابن الزبير) بفتح الزاي لا غير كما في الكشف
 (قرله الاسل هذا الخ) وفي البرزوي وغيره وقالت ما وجدته الا كهديبة ثوبى
 والهديبة الخيلة وضم الدال لغة وهذب الثوب وهذاب الثوب ما على اطرافه كذا
 في الجوهري (قرله بالمنة) وفي القاموس العنين كسكين قال القاضي سكين صيغة
 مبالغة العنين من لا يأتى بالنساء عجرا ولا يريدهن والاسم العنانة والتنين والعنية
 بالكسر ويشددون عن ابن امرأته وعن واحد لضمهم حكم القاضي عليه بذلك
 او منع عنها اسمها والاسم العنة بالضم انتهى كذا في الجوهري من عن الى آخره
 وام يتعرض الى التمسيد في العنة لكن ضبط اكبر الفصول بالتسديد ورأيت في
 بعض شروح الهداية بالضم والتخفيف (قرله لاحق تذوق من عسله الخ)
 العسلتان كنايةتان عن العضوين المهودين لكونهما مطنقي الانتذاذ وفي
 الجوهري وفي الجماع العسيلة شبهت تلك اللذة بالعسل وصغرت بالهساء
 لان الغالب بالعسل التأنث ويقال انما انت لانه اراد به العسيلة وهي القطعة منه
 كما يقال للقطعة من الذهب ذهبية والتأكيد بالتعريض للجائزين اشارة الى انه
 هو المقصود في باب التحليل وقوله تذوق وبقا اشارة الى ان الشيع وهو الازال
 ليس بشرط وكذا التصغير اشارة الى ان القدر القليل وهو الدخول كاف ورواى
 الحديث عايشة رضي الله تعالى عنها وكذا روى ابن عمر وانس بن مالك رضي الله
 تعالى عنهم من غير قصة رفاعه كذا في الكشف (قرله واشارة) عطف على عبارة
 حاصله وجه الاستدلال بالاشارة في الحديث ان ذكر النبي صلى الله تعالى عليه
 وسلم العود دون لفظ الانتهاء الذي هو مدلول النكاح بان لم يقل اتردين ان
 تنهى حرمك اشارة الى كون ذوق العسيلة محلا (قرله بالذوق الخ) متعلق
 بقوله غيا (قرله لانه عليه السلام غيا الخ) تحليل محلا الى اشارة لكونها
 مقبداه وذلك انه عليه السلام غيا عدم العود الى ذوق العسيلة فاذا وجد الذوق

يثبت العود لامحالة لان حكم ما بعد الغاية يخالف ما قبلها (قوله وهو حل حادث) اي امر حادث لانه لم يكن قبل ولا بدله من سبب وقد ثبت بعد الدخول فيضساف اليه بخلاف اصل السبل لانه كان ثابتا قبل الحرمة المملوطة وسببه كونهما من نبات آدم وهو معنى قوله ليس مثل حل الثابت بالسبب السابق لان حكمه يخالف باعتراض الحرمة المملوطة ويمكن ان يقال اذا انتهت الحرمة لم يكن ان يثبت الحل بالسبب السابق فاما العود فلم يكن ثابتا قبل ذلك وقد حدث بعد الانسابة فيكون حادثا به وبعبارة بعض الشيوخ ان العود هو الرد الى الحالة الاولى التي كان الحل ثابتا مطلقا وابقى فيكون فعل الزوج الثاني مثبتا للحل الذي عدم لانه حدث بعده وهو معنى ما قال شمس الاعن في اشتراط الرطبي للعود اشارة الى السبب الموجب للحل فاذا ثبت من الحديث انه عدم الاصل قبل الرق الاول يهدم مادون الثالث فيكون بعد التزوج يحسب الطلاق من الواحد الى الثالث لامن الواحد ولامن الاثنين ان تزوجت بعدهما فظهر الفرق بين حق في الآية وحق في الحديث (قوله وباشارة حديث الحسن) عطف على قوله وباشارة حديث العسيلة (قوله فانه عبارة في ذمهما) الظاهر ان يقول عن ذمهما بهذا دفع ما قبل ان المثل حقيقة من يثبت السبل والمهر من يثبت الحرمة فثبت الحل به بعبارة النص والاجد انه اشارة ايضا لان الكلام لم يسبق له (قوله واثبت خماسة الخ) عطف على ذمهما (قوله لانه ما يثبت لعنا الخ) هذا دفع ما قبل ان الحاق الاثنى بهما يمنع الاستدلال به كما صله ان الغرض من الاثنى اظهار خماسة الممثل بعبارة مثل هذا التكاح والمثل له لباشارة ما ينفرد عنه الطبع من عودهما اليه بعدم مضاجعة غيره اياها واستبعاد بهما الحقيقة الاثنى اذ هو ليس بلائق بكلام رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في حق امته لانه عليه السلام ما يثبت لعنا واما الحاق الاثنى الى المثل فله شرط فاسد الحقة بالتكاح وتنفرد به الشرع الفاسد ان تزوجها بشرط التلبيس او القصد تغير المصروع لانه التناجح مروع لا تناسل والبقاء وهو قصد غيره ويدل عليه قوله تعالى ان الله لا يحب كل ذواق بملاق واما الحاق الاثنى بالمثل له فلا سبب انل في السابق والمسيب شريك المباشرة في الاثم والذواب (قوله وباشارة) عطف على قوله بعبارة (قوله لان المثل من يثبت الخ) او السبل حقيقة لانه وهو اي ان السبل الى (قوله لان الكلام لم يسبق له) بل كقوله الاثنى فيكون الحاق المثل اشارة ظاهرة والاولى ضامنة (قوله فانه حقيقة الملازم الخ) اي اذا حقق كون الزوج

الثاني المحلل مثبتا للحل بطريق الإشارة (قوله فان قيل سلمنا ان الحديث مثبت للحل) وليكنه يقتضي عدم الحل لان اثبات الثابت محال الا انه لو تزوج بمكوحته ام ينفق لان الحل ثابت فلا يمكن اثباته وههنا الحل ثابت لكماله غير متفرض لان زواله متعلق بالثلاث فقبله لا يثبت شيء من الحكم لان اجزاء الحكم لا يتوزع على اجزاء الشرط والعلة (قوله قلنا الخ) حاصله لانسيل الحل الكمال في المتازع فيه ابتداء لان السبب اذا وجد وامكن اظهار فائدة لا بد من اعتباره وقد وجد السبب وفي اعتباره فائدة وهي ان لا تحرم عليه الا بثلاث تطبيقات مستقلة فيجب اعتباره كاليمين بعد اليمين والظهار بعد الزنا ينفق وان تم المنع باليمين الاولى والمحرم بالظهار الاول لان في انعقاد فائدة وهي تكرار الكفارة (قوله ولو سلم الخ) جواب نسلي حاصله سلمنا ان الحل ثابت بكماله في الاول والحديث يثبت الحل الزائد فلا يثبت الحل الاول فلا يجمع الاصل والزائد حتى يلزم اثبات الثابت وهو مح (قوله ولم يمكن ازدياد الطلاق على الثلاث شرعا الخ) جواب سؤال مقدر وهو اثبات زيادة الحل كزيادة الحرمة في ظهار بعد ظهار ويمين بعد يمين يقتضي ان يملك اربعا او خمسا من التطبيقات ثلاثا بهذا الحادث واحدة او اثنتين بالاول والجنوب ان اثبات الحل بهذا السبب الثاني لما فيه من الفائدة اقتضى انتفاء الاول اذ لم يبق فيه فائدة لانه لم يمكن ازدياد الطلاق شرعا فينتفي به اقتضاء كما اذا عقد البيع بالف ثم جدداه بانقص او اكثر يصح الثاني وينسخ الاول اقتضاء (قوله او نقول تداخل الحلان تداخل العديتين الخ) جواب آخر عطف على مقدر وهو نقول اقتضى ثبوت الثاني الخ حاصل الجواب لما عرفت كون الطلاقات الثلاث محرما بالنص حكما بتأثيره في الحلين فبدفعهما جميعا اما دفع الثلاث الحل وهو الاصل الذي يكون دفعه بالطاقة او العلةتين فإتمام العلة لزال الحل الاول واما دفعه الحل الثاني وهو ان لا تحرم عليه الا بثلاث تطبيقات مستقلة كما فيسأل في تداخل العديتين وهو مشهور ومثلا اذا طلق امرأته قبل تمام العدة فالعدة الاولى تداخل في الثانية وتُدفع تمام الاول وكذلك دفع الاول الثاني يدفع حكم المحلل الاول فانه يثبت كونه مثبتا للحل فيجب العمل به ولا يثبت الحل لما ذكرنا من زوال الا بثلاث تطبيقات كالحل الاول (قوله وان كان الحديث من الاسناد الحسن لا ينافي مقتضى الكتاب الخ) فان قيل المثبت للحل رافع للحرمة ضرورة رافع للشيء لا يكون غاية كالطلاق للكناح فكيف يكون الكتاب الذي ثبت كون الزوج الثاني غاية ولم ينف كونه مثبتا للحل

فلا بد من ذلك من ضرورات كونه غايية ايضا اذ لا منافاة بين كونه غايية وبين كونه
مثبتا للحل لان انتهاء الشيء كما يكون بنفسه يكون بثبوت ضده كما في قوله تعالى
ولا جنبوا الا عابري سبيل حتى تغسلوا فاذا غسلا مثبت للطهارة ومنه للجنبان
واما ما رفع الشيء فقصدا فهو تاذلح له فلا يذلق عليه اسم الغايية كالطلاق
فاما ما ثبت حكما آخر من ضرورة ثبوت انتهاء الثابت بتضاده بينهما فهذا غايية
كما ذكرنا ان الشيء يذهب بضده كالليل بالنهار وعكسه ومثبتا من هذا القبول
(قوله كما ان اشتراط دخوله الخ) تشبيه هدم الزوج الثاني مادون الثالث بدلالة
الحديث بكون الزوج الثاني شرطا للحليته بعبارة الحديث الاول (قوله بالاشفاق)
بالنسبة الى اشفاق المتقدمين اتفقوا على انه ثابت بالحديث واثباته بالكتاب على
ان يحل النكاح على حقيقته يخرج بعض المتأخرين (قوله انما سبق) للافادة
اشتراط دخوله اي وطئه لان ذوقهما من عسيلة هما انما يكون بالدخول فيكون
شرطا بعبارة (قوله وقد فهم التحليل من اشارته الخ) يعني من ذكر العود
في الحديث دون الانتهاء بان يقول تريدان ان تنتهني حرمتك اشارة الى التحليل
وذلك خبا عدم المود الى ذوق العسيلة فاذا وجد الذوق يثبت العود لان حكم
ما بعد الغايية يخالف ما قبلها وهو امر حادث لم يكن قبل فثبت الحل بعد الدخول
اشارة خاصة كما سبق تفصيله (قوله وهذا الحديث) اي الحديث الاول (قوله
شهرته) اي اكرهه حديثا مشهورا (قوله زاد به) اي يحتمل ان يزداد بمثل الحديث
المشهور على النص ولم يثبت الدخول بالحديث الا بصفة التحليل وهو دخول
الزوج الثاني وقد ثبت كون الدخول شرطا بالحديث باجماع المتقدمين ومن
صفة الدخول التحليل (قوله والحاصل انما استدلنا على مطلوبنا الخ) يعني
دخول الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى معلوقا (قوله باشارة حديث الخ) اي
الحديث الاول لان التنوين عوض عن المضاف اليه (قوله على مطلوب متفق
عليه بيننا وبينه الخ) لان الخصم متفق معنا باشتراط الدخول في الحديث وانكر
صفة الدخول ويعني التحليل ونحن نثبت لاجل العمل بما هو ساكت وهو نص
الكتاب عن هذا الحكم اعني الدخول باصاه ووصفه والتحليل جميعا قال القاضي
الامام ابو زيد متى نزلت الى السنة كان الامر ما ناله ابو حنيفة ومتى نزلت
الى موجب نص الآية اشكل فلا بد ان كل كلمة حق وهذه مسئلة اختلف فيها
كبار الصحابة بصحة الخروج عنها انتهى (قوله متعلق بجميع ما سبق) بل متعلق
بما قبل جميع ما سبق مني بلا والايان ان لا يكون الطريق المستقر متعلقا

على المذهب المتصور (قوله ليس به) أي بالنص (قوله بمعنى العقد الخ) وهو
ضم كلام إلى كلام شرعا (قوله كما اختاره المتأخرون) الأول أن يقول كما اختاره
جمهور العلماء كما في شروح البردوي لأن اشتراط الدخول ثابت بالسنة عند
الجمهور (قوله بقرينة اسناده اليها) أي اسناد الوطئ إلى المرأة وإن كان النكاح
حقيقة في الرطئ لغذ والنكاح المضاف إلى المرأة ليس إلا العقد والوطئ لا يتصور
منها ولا تسمى واطئة (قوله لا الرطئ) أي لا بمعنى الرطئ عطف على قوله العقد
(قوله كما اختاره القدماء) بل بعض المتأخرين استدلوا به حقيقة في الوطئ (قوله
والاسناد مجازي الخ) لأن اسناد الوطئ إلى المرأة في الآية مجاز لأن الوطئ فعل
الزوج (قوله باعتبار معنى التمكين) يعني اسناد الوطئ إلى المرأة ههنا باعتبار
التمكين كما اسند الزنا إليها بهذا الاعتبار فيكون الاسناد مجازا كما يقال نهارك
صائم وإليك قائم (قوله وارتكاب) أي ارتكاب اسناد المجازي في الآية (قوله
أولى من ارتكاب مجازي بين لغويين الخ) أحدهما في النكاح بمعنى العقد وهو ضم
كلام إلى كلام شرعا وفي اللغة بمعنى الضم وهو الرطئ والثاني في الزوج تسمية
باعتبار الأول كما سبق (قوله وذلك إشارة إلى النكاح) بمعنى العقد في الآية (قوله
لأننا نسلم أنه مجاز في العقد الخ) أنت خير قصير الجواب بالشق الأول من المجازين
لأن النزاع في النكاح لكن ادعاء الحقيقة الشرعية في الآية زالت على لسان
العرب بعينه لأن أسرع ثابت بالآية بعد فتأمل (قوله ولو باعتبار الظاهر)
لا حاجة إلى الوصلية (قوله ولو تجاوز ذلك) أي اسناد الرطئ إليها والتسمية
بواطئة باعتبار التمكين (قوله لجاز الراكب في المركوب والضارب في المضروب)
أي لجاز أن يسمى المركوب راكبا والمضروب ضاربا وهو خلاف اللفظ (قوله
بخلاف الزنا الخ) أي بخلاف اسناد الزنا الذي هو الرطئ الحرام إلى المرأة بهذا
الاعتبار فيكون الاسناد مجازا كما سبق في نهارك صائم (قوله فارتكابها) أي
ارتكاب المجازين المستعملين على طريق التسليم والابتناء الجواب فالجواز واحد
أيضا (قوله أولى من ارتكابها) أي من ارتكاب الواحد القليل الذي لا يجوز
استعماله كما عرفت في المركوب والراكب (قوله فإلا وبطلان فصحة المال الخ)
جواب سؤال مقدر وهو قوله قال الشافعي الخ (قوله القطع لفظ خاص ليس
بمفهوم الخ) وهو فصل مضموع عن مضموع حاصل السؤال من طرفي النسائي
ومن انطوخ المذكور قوله السارق والسارقة فاقبلوا أيديهما جازا كما
القول لفظ خاص يعني مضموع عن مضموع (قوله فإني يكون بمعنى

كيف وهو استفسار بمعنى النفي (اي لا يكون ابطال عصمة المال (قوله علا به)
 اي بالنص (قوله والجواب ان ذلك) اي ابطال العصمة (قوله ثبت بنص الخ)
 لا يخبر واحد وفي قوله مقرون به اشارة الى نوع التشنيع على الخسب وهو انه غفل
 عن الدليل القطعي المتصل بهذا الكلام من غير فصل وام يطلع على اشارة
 ثم لمن من روية فيكون العظمى طائفا عليه (قوله وهو قوله جزاء الخ) اي النص
 المقرون بقوله بالسارق والسارقة ويحوز ان يتعين النص بدليل يقتضيه كقولك انت
 جرنس في اثبات الجزية فاذا اتصل به الاستثناء نحو الاشهر او الشرط نحو
 ان دخلت الدار يغير موجبة فكذلك ههنا غيرنا النص الذي لم يوجب
 سقوط عصمة المحل وهو قوله تعالى فاقطعوا ايديهما بدليل زايد اقترن به
 وهو قوله جزاء (قوله لان الجزاء المطابق) اي الكمال وهذا يبان
 اشارة التشنيع ان الجزاء اذا اطلق في معرض العقوبات ياد به ما يجب لله تعالى
 بمقابلة افعال العباد فبين به ان وجوب القطع حق لله تعالى خاصة ولهذا
 لم يتقيد بالمثل يعني لم يجر في مقابلة ذلك البديد اخر وام ياك المسروق عنه السرق
 بعد الوجوب ولا بدت عنه (قوله وان يجب لله تعالى الخ) جملة مبتدأة (قوله بدل)
 خبر لان (قوله واقعه) حال من الجنابة (قوله ومن ضرورته) اي الخلوص (قوله
 تحويل العصمة اليه) اي الى الله تعالى حاصل الدليل ان ما يجب لله على الخلوص
 انما يجب بهتك حرمة هي لله تعالى على الخلوص ليكون الجزاء موافقا وذلك
 بان ثبت الحرمة لمعنى في ذاته كحرمة شرب الخمر والزنا لالحق العبد كالعصير
 اذا خمر صار محرما حق الله تعالى لا يبقى حقا للعبد فقطهر من هذا ان معنى قوله
 ابطال العصمة ابطالها على العبد بنقلها الى الله تعالى ابطالها مطلقا وذلك
 لم يعهد في الشرع انتقال ملك العبد الى الله تعالى لانه يستلزم اثبات الثابت اذ جميع
 الاشياء ملكه ولهذا لا يجوز ان يقال هذا ملك العبد لا لملك الله تعالى لان العبد
 وما في يده كان مولاه فاما العصمة التي تثبت للعبد فقد عهد في الشرع انتقالها
 الى الله تعالى كالعصير اذا خمر ولهذا يجوز هذا معصوم للعبد لانه تعالى
 ولهذا قلنا بانتقال العصمة دون الملك واعلم ان انتقال العصمة عننا انما ثبت
 سال انسداد السرقة موجبة للقطع لمساس الحاجة الى الحفظ في تلك الحالة ولا يصير
 الفعل منهما مضموما بالعقوبة الزاجرة ولكن انما يقرر هذا بالاستدلال لان ما يجب
 لله تعالى تمامه بالاستدلال فكذلك حكم الاخذ هو اي ان استوفى في القطع بين
 ان حرمة المحل قد كانت لله تعالى فلا يجب الضمان للعبد وان تعذر الاستدلال بين

انها كانت للعبد فيجب له الضمان له وبهذا اندفع كثير من الاسئلة فالتفصيل
 في شروح البردوي فليراجع ثمه (قوله وفيه بحث) اى في قول فخر الاسلام
 البردوي للشافعي (قوله في دفعه) اى دفع البردوي قول الشافعي (قوله اى مثل
 هذا التكليف) وهو ان الجزاء المقرون بالنص كابل يجب لله على مقابلة فعل العبد
 على خلوص الجنابة الداعية الى الجزاء واقعة على حق الله تعالى ومن لوازم
 الخلوص تحويل العصمة الى الله فلا يجب الضمان كما سبق وفي البردوي دليل
 آخر حاصله ان الجزاء يدل نعمة على كمال المشروع وهو قطع اليد المشرعة له وهو
 السرقة او الزجر مأخوذ من جزى اى قضى وجزأ اى كفى وكاله يستدعى كمال
 السرقة وهى الجنابة ولا كاله مع قيام حق العبد في العصمة لانه يكون حرما لحق
 المالك حتى وجدان الخصم بالمالك لتولى الوقف اذا سعى سرقة مال الوقف بانهم
 القاطع فالجزاء الكامل يجب بالجنابة على المال لاعلى المالك فينتقل ما هو من اوصاف
 المال وهو العصمة فاما المالك فصفة للمالك فكيف يكون محلا للجنابة فيكون نقل
 العصمة مشروعا كالحرم انتهى ملخصا (قوله جائز بلا خلاف الخ) فيه بحث لان
 الشافعي شنع عابنا وقال فن قال بان القاطع يوجب انتفاء الضمان وابطال
 العصمة لا يكون هذا عملا بهذا اللفظ الخاص بل يكون زيادة عليه بالرأى والخبر
 الواحد وهو قوله عليه السلام لا عزم على سارق بعد ما قطعت يمينه وقد اتهم ذلك
 وفيه ترك العمل بالعمومات الموجبة للضمان ايضا كقوله تعالى وجزاء سيئة
 سيئة مثلها وكقوله عز اسمه فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وكقوله عليه
 السلام على اليد ما اخذت حتى ترد فيجب القول بالضمان قلت الاولى في جواب
 الشافعي بالنص دلالة كما قال فخر الاسلام لان الجواب بالحديث يعارض الحديث
 الاخر فيسقط عن ان يكون دليلا لان الآية ساكنة عن الضمان وعدم الضمان
 فاذا جاز انتفاء الضمان ببيان حديث لا عزم للسارق فيجوز الضمان بحديث على
 البما اخذت حتى ترد مع قطع النظر عن الايتين الموجبتين للضمان قال الشافعي
 القاطع لا ينفى ضمان العين لان الله تعالى امرنا بالقطع بقوله فاقطعوا ولم ينف
 الضمان صريحا ولا دلالة لان القاطع اسم لفعل معلوم وهو الابانة ولا دلالة على
 انتفاء الضمان وانتقال العصمة وهى الحفظ اصلا ولا من لوازمه ايضا لانهما
 متغايران اسما وهو ظاهر ومقصودنا ان احدهما شرع بجبر العمل والاخر شرع
 زاجرا بغير ريق العقوبة ومجلا لان عمل احدهما اليد ومثل الآخر الذمة وسما
 لان سبب احدهما الجنابة على حق الله تعالى وسبب الاخر على حق السيد واستحقة

فان مستحق القطع هو الله ومستحق الآخر هو العبد واذا اختلفا من كل وجه
 لا يفتى بوثبوت احدهما ثبوت الآخر ولا استثناءه وقد دل الدلائل المذكورة على
 ثبوت احدهما ثبوت الضمان ويمكن ان يقال للشافعي ان الحديث الذي ذكره
 عام والحديث الذي ذكرناه خاص بخصيصه وبعد التخصيص وقوله حكم العام
 عنده نظري وحكم الخاص قطعي بالنسبة الى ذاته فالنظري لا يعزى عن القطعي عندنا
 وعندنا فيمنوز ان يكون الخاص يانا لا نفاه المبال المسكوت عنه في المص وفي العام
 لا يجوز ان يكون يانا للضمان المال فان قيل اذا تمارض السام والخاص فلم يعلم
 التار يخ حل على المقارنة فكيف يكون مخصوصا فلنا فان لم يعلم التار يخ حل على
 المقارنة فعند الشافعي يخصص به فهذا يكفي لاجام الخصم (قوله فيجعل التبعة
 من الموجب) اي جعل انتفاء الضمان من جميع الموجب (قوله من فساد الوضع)
 يعني يكون جعل انتفاء الضمان بعضا من جميع الموجب مؤديا الى فساد الوضع
 (قوله وانوسل) اي سلب ان انتفاء الضمان يوجب ان يكون بعضا من جميع الموجب
 (قوله كان استفادة) اي استفادة عدم الضمان (قوله منه) اي من القطع
 (قوله بالتخصيص بالذكر الخ) لان تخصيص القطع بالنص بالذكر لا يدل على
 عدم الضمان بالتخصيص القطع فيها بل له شيء آخر وهو الضمان فيندفع
 بالحديث (قوله من غير تعلق له) اي تخصيص القطع بالذكر بالخاص والكلام
 فيه اي في الخاص الذي هو القطع (قوله وان اريد) اي بانص قوله تعالى جزاء
 كما وجهه البردوي وغيره (قوله والمقصود بصحيحه) اي تصحيح ما نقل عن
 الشافعي (قوله وبالجملة) اي بجملة ما قاله البردوي وغيره بالحديث (قوله هذا الكلام)
 اي اثبات عدم الضمان (قوله لا يخ عن اضطراب) اي عن تكلف (قوله ولذا
 قيل قيل) اي ولاجل التكلف في الجواب قال المص قيل بالتمريض او قال بعض
 الشراح قيل وبطلان عصمة المال الخ ومن الجب ان المص مرض ما قاله
 فخر الاسلام وغيره من الفحول ثم رد بآراء البحث وقال بل نقول في بحثنا قوله
 عليه السلام ثم رد ما اختاره بقوله وبالجملة ثم قال قيل قيل وصرفه الى الجملة مع انه
 مفسر الى المتن فقط فتأمل (قوله في الامر من الشافعي)
 (قوله ومنه) اي من الخاص او بعض الخاص يجوز ان يكون مبتدأ والامر خبره
 او بالنكس على تفسير المص وفي تفسيره مع تعريفة الامر من الى ان المراد
 بالامر يخصص بصيغة لازمة عندنا فان اللازم قد يكون خاصا وقد يكون عاما وهو
 قول بعض اصحاب المالک والشافعي واحتجوا بقوله وما امر فرعون برشد

اى فعله واول ما يكن الامر مستفادا بالفعل المسمى به وقال النبي صلى الله عليه وسلم
 صلوا كما رأيتموني اصلي فجعل المتابعة لازمة للفعل والنقض من التعرض الى جانب
 اللفظ هو اثبات الاصل في بيان خصوص اللفظ ولا يلزم من خصوص المعنى
 خصوص اللفظ لانهم لم يخالفونا في ان صبغة الفعل خاصة في الوجوب
 وليكنهم قالوا يستفاد من غير الصبغة ايضا كما يستفاد منها فلهذا قسم
 المص الى اللفظ اللازم وهو خاص (قوله لان المطلوب به وجودى وهو
 الوجوب عندنا) ويجوز ان يكون مذبذبا وبامساحا وعند المنافقين لا موجد له
 الا الوجوب (قوله وباللهى) عطف على قوله به كقوله تعالى به والمسيحيد الحرام
 (قوله عندى) لان ما نهى عنه شرعنا نهي تحريم او تنزيه فالمطوب بهما عدم فعلهما
 (قوله والاول اشرف) اى الامر اشرف الظاهر الاشرف ومن اسباب التشديد
 التشريف نحو ان المسلمين والمسلمات والحر بالحر والعبد بالعبد والاشقى بالاشقى
 ولا رسول ولا نبي واثله كثير في القرآن والاول حسن والثاني فيجى الاول الاحتمال
 كقول الشاعر * ردى امرنا ان الاله * مقدم الاول يوجب الاتذابه الاول
 يوجب الحل والجلال لا يأتى الا القوة والحرام جزاف والتقوى مقدم ارادة الله
 او التبرك او اهرؤض النهى فى الاكثر على اباحة الاصل او الحلب عليه والحض
 على القيسام به حذرا من التهاون به كتقديم الوصية على الدين فى قوله تعالى
 من بعد وصية يوصى بها او دين مع ان الدين مقدم عليها شرعا (قوله ولانه)
 عطف على قوله لان المطلوب حاصله قسدم الامر بالسببية لان امر كن سبب
 لجميع الموجودات التى تعلق بها الامر واللهى فاذا قدم واحد بالسببية قدم
 جميع الاوامر على سائر المراتب (قوله على ما هو المختار الخ) هذا احتراز عن
 القول وجدت كلها بالقدرة والارادة لان قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه
 ان يقول له كن فيكون وقد اجرى سننه فى اليجاد بعبارة الامر فيكون بياننا
 بالقاء البائية كقولك اطعمه فاشبعه وسقاه فارواه لكن فى قوله على المختار
 بحث اعلم ان اهل السنة لا يرون تعلق وجود الاشياء بهذا الامر وهو قوله تعالى
 كن فيكون بل وجودها متعلق بخلق الله والى لانه وتكوينه وهو صفته الازلية
 وهذا الكلام عبارة عن سرعة حصول الالوق باليجاد وكان قدرته على ذلك
 بعلمه بقى الاستدلال بالسامد يعنى لو كان فى قدرة البشر ايجاد الاشياء عن العدم
 بهذه الكلمة التى ليست فى كلامهم ما هو او جزء من الدلالة على التكوين فلهذا
 فيكون ما ارادوا وجوده عقيب التكلم بهتدء الكلمة بلا صنع آخر منهم البس

يكون الوجود عليهم في غاية البسر فتكون العالم وامثاله ايبر على الله تعالى
 بكثير وعند الاشعري ومن تابعه من متكلمي الحديث وجود الاشياء متعلق
 بكلامه الا ان هذه الكلمة دالة عليه لا ان كانت من حرف وصوت او كان
 لكلامه وقت ارجاعه تعالى الله عن ذلك كذا ذكر فخر الاسلام في شرح
 الأوبلات وهذا لان الاشعري لما قالوا بان التكوين غير المكون لان التكوين
 هو الوجود والمكون هو الله تعالى والمكون هو الموجود لم يمكنهم تعاقب التكوين
 بالتكوين فملقوه بالاخر وعندنا ان كان التكوين صفة ثابتة اولية امكن تعليق
 الوجود به فلا حاجة الى تعليقه بالاخر فجعلناه عبارة عن سر هذا الوجود وسماه
 وذكر في التفسير في تفسير قوله تعالى واذا قضى امره فانما يقول له كن فيكون
 انه تعالى امره خاطبه بكلمة كن فيكون بهذا الخطاب لانه لو جعل خطابه
 حقيقة فاما ان يكون خطابه الممدوم وبه يوجد او خطابه الموجود بعد ما وجد
 لا جاز ان يكون خطابه الممدوم لانه لا شيء فكيف يخاطبه ولا جاز ان يكون
 خطابه الموجود لانه قد كان فكيف يقال له كن فيكون وهو كائن وانما هو ان الله اذا
 شاء كونه كونه فكان وذكر بعض السارحين ان مذهب فخر الاسلام غير مذهب
 الاشعري فان منسدهم وجود الاشياء بخطابه كن لا غير كما ان عند اهل السنة
 بالوجود لا غير ومذهب فخر الاسلام انه بالخطابه والوجود معا فكان هذا
 مذهبا ثالثا ومن هذا التقرير ثبت ضعف قول المص اذا الموجودات كلها وجدت
 بخطابه كن على ما هو المختار انتهى لان هذا قول الاشعري لا قول اهل السنة
 والدليل على اختيار فخر الاسلام مذهبا ثالثا ان قوله وقما جرى سنته انما يستعمل
 فيما اذا امكن ان يثبت ذلك الشيء بغير ذلك السبب كما ان اجراء السنة ان لا يوجد
 ولد بلا اب وقد امكن ان يوجد بلا اب كما وجد عيسى عليه السلام كذلك وقد قال
 ههنا اجرى سنته في ايجاد بسيرة الاسر فذلك يقتضي ان يمكن ثبوت الوجود
 بدون الخطابه وليس هذا كمنعيب الاشعري وفي هذا الكلام قد قيل لكن
 لا يساعد المقام (قوله وفاء مهابا) اي الامس والتمس واعتبار التدين في التهمي
 كاعتبار الابتداء في الحديثين (قوله استند) اي صيغة (قوله) امر من فعل العقل
 والاشارة) كما سبق بفعل النبي عليه السلام ونحوه (قوله الملب به) اي باللفظ
 والبناء للاستعانة الظاهر ان يؤخر قوله استند من هذا القول لان اللفظ الامر
 يطابق على الفعل لان معنى الامر مستفاد من ذلك المراد من الامر الطلب ومعنى الفعل
 تحقيق الشيء لا اتصال بينهما بوجه فثبت انه بارئ من الحقيقة فالجواب

على الحقيقة اولي لانها هي الاصل حاصله ان اصحابنا احتجوا بان العبارات انما
وضعت للدلالات على المعاني المقصودة ولا يجوز قصور العبارات عن المقاصد والمعاني
ووجدنا كل مقاصد الفعل مثل الماضي والحال والاستقبال مختصة بعبارات وضعت
لها فاقصود بالامر كذلك يجب ان يكون مختصا بالعبارات وهذا المقصود من
اعظم المقاصد فهو بذلك اول ومقصوده عدل عن لفظ المختص به وهو لفظ
الامر الى الصيغة اللازمة له لا يوجد بدونها فكانت هذه الصيغة ادل عن
المقصود لان الامر اسم لما هو موجب وان الايجاب لا يستفاد الا بالامر فصارا
متلازمين وان الصيغة المختصة يسمى امرا حقيقة فيحصل بها الايجاب واما
الفعل فعندنا لا يسمى امرا على الحقيقة فلا يستفاد منه الايجاب وعند الخصم
يسمى امرا على الحقيقة فلاجل هذا الاختلاف عدل عن الامر الخاص الذي
هو اسم لما هو موجب الى الصيغة الخاصة بالحقيقة في الامر واذا ثبت ان لهذا
المعنى وهو الوجوب عبارة موضوعة في اصل اللغة وهي صيغة افعل مثلا كان
اصل الموضوع في هذا المعنى حقيقة فتكون لازمة الا ان يقوم دليل على انه
قد يستفاد بغير الصيغة على خلاف الاصل الا يرى ان اسماء الحقائق لا تنسقط عن
سمياتها ابدا واما المجاز فيصح نفيه يقال للاب الاقرب اب لا يفتني عنده و يسمى
الجدابا وينتفي عنه ويقال ان فلانا لم يأمر اليوم بشئ مع كثرة افعاله واذا تكلم
بعبارة الامر لم يستقم نفيه هذا الكلام تلخيص البردوي (قوله) ولم يقل يطلب
به) اللفظ ان المناسب يطلب لان الامر مشتق من المضارع فلا يضر دخول الصيغة
والصادر عن التام والساهي لان قوله جرما يخرج غير صيغة الوجوب حاصله
قال بعض القوم في تعريف الامر هو قول القائل الى من هو دونه افعل
ونحوه وهو غير مطرد لصدقه على التهديد والتجيز والامانة ونحوها فان خرجها
بقوله جرما لان الامر عند الاصوليين للوجوب فقط (قوله) حال (الخ) هذا مجاز بل
ظرف مستقر متعلق حال (قوله) مثل اطلب منك الفعل (الخ) لان لفظ اطلب
موضوع للطلب لا لطلب الفعل (قوله) متعلق بالطلب (قوله) متعلقا (قوله) اي
طلب به (الخ) تفسير من حيث المبنى لان المبنى يقتضي ان يكون استعماله تحريزا من
طلب الطالب والمذكور صيغة المجتهول لا يفهم استعمال الطالب منه فيستباح
الى هذا التكلف (قوله) خرج به الدعاء يعني احتراز بقوله استعماله من الدعاء
والاتماس والسفاعة لانها لا يسمى امرا بمعنى الوجوب فيخرج بقوله استعماله مثل
الدعاء والاتماس والسفاعة لانها لا يسمى امرا فيكون التحريز مبدعا مانعا

ودخل قول الادنى للاعلى فيكون التعريف منعكسا جامعا فانطبق التعريف
 على المعرف حاصله قال بعض القوم في تعريف الامر هو اللفظ الداعي الى
 تحصيل الفعل بطريق العلو ويانم على اطراذه ان صبغة الامر او صدرت من
 الاعلى نحو الادنى على سبيل الشهادة والتضرع لا يسمى امرا مع ان التعريف
 صادق على انعكاسه انها لو صدرت من الادنى نحو الاعلى بطريق الاستعلاء
 يسمى امرا ولهذا ينسب قائلها الى الجن وسوء الادب وهو اللفظ الدال على
 طلب الفعل بطريق الاستعلاء واحتراز بلفظ الاستعلاء عن الالتباس والدعاء
 قال صاحب الكشف وهذا اقرب الى الصواب مراده بالنسبة الى التعريف الاول
 والثاني اما الاول هو القول المقتضى طاعة المأمور بآثار المأمور به وفيه تعريف
 الامر بالمأمور والمأمور به المتوقف معرفتهما على معرفة لاشتقاقهما بالدعاء
 المتوقفة معرفتهما على معرفة الامر ايضا لانها لا يعرف الا بموافقة الامر وعلى
 التقديرين يانم الدور واما التعريف الثاني وهو قول القائل لمن دونه افعله ونحوه
 وهو غير مطرد اصدقه على التهديد والاهانة والتجيز وغيره كما سبق فيكون
 الثالث اقرب الى الصواب بالنسبة الى الاول لانه لا يانم الدور كالم في الاول والى
 الثاني للاحتراز بلفظ الاستعلاء عن الالتباس والدعاء مع عدم اطراذه وانعكاسه
 فلاجل عدم الانطباق في الثاني ولزوم الدور في الاول اختار المحص هذا التعريف
 واخرج بقوله طالب جز ما نحو التهديد والتجيز والتدب والاباحة واخرج
 بقرينه بوضعه له اللفظ الموضوع للاختصاص واخرج بالاستعلاء الدعاء والالتباس
 والتضرع والنسب ارمي وادخل في الاستعلاء قول الادنى للاعلى على سبيل
 الاستعلاء بالفسير المذكور ولم يشترط السبق فقالنا في السابق التعريف
 على المعرف لكان المناسب ترك قوله بوضعه له وفي زيادة اذيل بداهتها اشارة
 لاشراج اللفظ الموضوع به ولا يفيضة اللازمة للامر وانما تدبر في ان هذا
 التوضيح لا يكون سببا للدخول في الالتباس لان قول النسب بطريق العلو
 يمكن ان يوجه شكنا (قوله وايضا هذا الخ) اي لا يدخل دخول قول الادنى للاعلى
 في الامر بنفسه قائلها الى سوء الادب والجنوب بل ان هذا الشرع غير منعكس
 لان المتبادر من قوله استعلاء الله على امره بطريق الدعاء لا الدعاء فلا يصدق
 التعريف عليه كما قبل في التعريف بالسلف فاعلم ان ما ارادنا التزم اختلاف في تعريف
 الامر يعني القول وان هذا المبدأ كذا في الامور بالبرهان في غير ما تقدم من الخلل
 (قوله فيقول في عين الفهم الخ) بقرينه بالمتنفس فغيره ان كان الاستعلاء شرطا

لما قيل ماذا تأمر ون في قول فرعون لان المخاطبين قوم مدلولوا امر والى فرعون على
مقتضى خطابه مع ادعاء الانوهمية يكون الامر من الادنى الى الاعلى جائزا فلا يحتاج
الى قيد الاستعلاء فاجاب بقوله مجاز بمعنى تشيرون او تشاورون فلا يرد الاعتراض
(قوله او اظهر التواضع) اراد انه داخل في التعريف على التفسير المذكور
للاستعلاء فلا يرد به النقص (قوله والمشهور في التعريف قول القائل الخ) اقول
التعريف المشهور في الكشف قول القائل افضل ونحوه وقيل هو الاصل الداعي
الى تخصيص النسل بطريق العلو كما سبق لكن المسمى خاضع التعريفين المشهورين
وزاد قوله واخيره (قوله وعمل عنه ههنا لوجه الخ) هذه الوجهه غير ما ذكره
الكشف لانه قال ان التعريف الاول غير مطرد لم يدره على التهديد والتعظيم
والاهانة ويانم على الاول والثاني ايضا ان صيغة الامر لو صدرت من الاعلى
الى الادنى على سبيل التضرع والشهاده لا يسمى امرا مع صدق التعريفين
ودل الانكسار لو صدرت من الادنى نحو الاعلى بطريق الاستعلاء يسمى
امرا مع عدم صدق التعريف لان قائلها لا ينسب الى ادنى وسوء الادب (قوله لا)
اي التكلم بالصيغة (قوله ليس من الادلة) اي ليس التكلم بالصيغة من الادلة
عند الأصوليين بل الفرض بل الامر يقتضيه بصيغة لازمة (قوله ولا يناسب
جعلها من اقسام الخاص) لان تكلم الصيغة اللازمة قد يكون عاما وقد يكون
خاصا والمراد ههنا الخاص (قوله لانه افضل) واللفظ قد يكون شفعيا بالهوى لا يكون
المعنى مختصا به كالالفاظ المترادفة وقد يكون بالعكس ك بعض الالفاظ والمشاركة
وقد يكون الاختصاص من الجانبين كما في الالفاظ المتباينة وهذا غير من
الأصوليين ولا يلزم من تكلم الصيغة بهذا الفرض لانه افضل لا يلزم اختصاص
المعنى وهو الوجوب والمقصود افاقة الخاص من اقسامه (قوله وان اراد بالقول)
اي ان اراد بالقول المتناول للتكلم بالصيغة (قوله لا يثبت له افضل الخ) لان القول
ذكر في القول افضل يمكن ان يجاب عن هذا بان يقال القول في القول معتمدا
فيكون قول افضل يثبت له افضل من الاول بان تكلم الصيغة اللازمة للا
وهو افضل يثبت له افضل من اقسام الخاص لانه افضل لازم يقتضيه بالادنى
الخاص لانه افضل شامل (قوله الثاني الخ) هذا اليراد ليس بالادنى بل
تصريف الامر لانه الامر فيهم الوجوب فقط (قوله ان اراد بالقول بالامر
المصرف) على ان الامر في تركه في خاصا لكنه على اساس الامور
لا يكون بامرها (قوله ليس بها لا يسمى امرا) اقول ان اراد ان لا يسمى امرا اعتد

اعمل العربية فليس بمسلم لأن كل واحد منها يسمى امرا وان اراد ان لا يسمى امرا
 عند الاصوليين فهو امر اده فلا بد من قيد عندهم (قوله وان اعتبر معنى الطلب) اي
 ان اعتبر معنى الطلب في التعريف من قوله افعل (قوله لا يساعد العبارة) اقول في
 العبارة مساعدة لان افعل لا يدل على طلب الفعل بل على الاستعلاء فيخرج الصيغ
 المذكورة والالتباس والدعاء كما قاله في استعلاء (قوله يكون تكلفا على تكلف) اقول
 لا تكلف في الطلب المجزوم ولا منع عنه لان افعل عند الاصوليين لا يدل
 على الطلب فيصرف الى التكامل وهو المتبادر فيخرج الاباحة والتدب فيحصل
 التعريف على الحقيقة العرفية او المجاز المشهور عند الاصوليين على انه لا يحتاج
 في تعريفه الى قيد جزما لان طلب مطلق يصرف اليه (قوله الثالث ان المراد
 بافعل مبهم) اقول اخذ في التعريف المشهور افعل ونحوه كافي للكشف فيكون
 افعل امرا للفعل لا مبهما فلا يرد عليه قول القائل انه كناية الخ والقبول المذكوران
 والا فرب عليه ان لغز الاخر مبهم فكيف يكون تعريفه صادقا (قوله وبخمس
 مراده) اي مراد الاصولي او مراد من كان اصوليا (قوله اي المراد الخ) تفسيره
 باللام يشير المراد المعهود بالامر عند الاصوليين لا كونها عوضا عن الاضافة
 لانه لا يجوز عند البصريين والتفصيل في قوله تعالى وجعلنا الانهار روه ففحصه
 لهم الابواب ووجهي النفس من الهوى اي انهارها وابوابها وعن هواها على
 تخريج الكوفيين واما البصريون فيشأ ولون بالضمير المحذوف اي الابواب منها
 مثلا ويجوز ان يكون عوضا منها قال الزمخشري او يراد انهارها فعوض التعريف
 باللام من تعريف الاضافة كقوله تعالى واشتمل الرأس شيئا وتبعه اكثر المتأخرين
 وان اصر على عدم جواز ابو حيان في البحر وهذه فائدة ذكرتها وان لم يساعد
 المقام (قوله بمعنى امر) لا بمعنى الصيغة اللازمة للامر ولا للفعل ولا الاشارة (قوله
 وهو) اي ذلك المراد بالامر يشير بذلك بجواز وضع الضمير موضع اسم الاشارة
 كقول رؤبة فيها خطوط وسواد وبلق كانه في البلد تواليح البهق اي كان ذلك
 الخطوط والسواد وبلق لان ذلك يجوز ان يكون اشارة الى التنية كقوله تعالى وان
 بين ذلك وكقول الشاعر ان للخير والشر مدى * وكلا ذلك وجدوة بل * والى الجح
 كذا ذكر ابو حيان في البسر (قوله وهو الوجوب لا التدب) انما اشر تراها الوار للبحر
 وهو امر اده لان قوله لا التدب يؤيده واللام اشارة الى هو ما سئل به من الاصوليين
 اختصاص الامر الذي يعني الوجوب بالصفة اللازمة به كما اختص الحقيقة
 بالوجوب لان المراد ههنا ان لا يكون الاشارة لشيء من المعاني

مختصا باللفظ احترازا عن الانفاظ المترادفة والمشاركة كما سبق حتى يكون الاختصاص من الجانبين كما في الالفاظ المتباينة (قوله للنص) متعلق يختص بالواجب وان كان مراده لان عمل المصدر المرفف ضعيف وفي البحر لا يجوز وحال الوجوب يعتبر في الاختصاص لان المراد اختصاص الوجوب (قوله اما الكتاب) يعني ان النص يطلق على الكتاب والحديث حاصله ان مخالفة الامر يؤدي الى احسد الشئين او كلاهما معا لانه لا مذهب للجمع فهذا انما يكون من ترك الوجوب فثبت ان الامر للوجوب فيختص الامر بالوجوب (قوله واما الحديث الخ) وفيه رمز الى ان الامر القولي يقتضي الوجوب لا الفعلي لان القول في الحديث اقوى من الفعل كما قال ابن الهمام مع ان الفعل في العرف ادل من القول فلا بد من صفة مخصوصة يسمى امرا حقيقة يتصل به اليجاب فلا يسمى الفعل امرا على الحقيقة مثل وجوب الضحى والسواك والتهجد والزيادة على الاربع في الاذواج لا يصح اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة عند عامة العلماء فلا يوجب الاتباع لانه من خصائصه واما اذا كان بيانا لمحتمل فيجب الاتباع بالاجماع ذلك قطع يد السارق من الكروع وغيره (قوله اي بقصر الصفة الخ) يشير الى دخول البناء على المقصور وهو المذهب المنصور لكن الاختصاص من الجانبين في هذه المحل فلا يفيد التكلف (قوله على الاختصاص الاول) يريد بالاول تفسير قصر الصفة على ذلك المراد (قوله اشارة الى الاول) اي الى الآية اشارة خفية بقوله للنص قال صاحب البردوي الكتاب قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان يقول له كن فيكون اريد به ذكر الامر بهذه الكلمة والتكلم بها كلاما على الحقيقة لا مجازا عن سرعة اليجاد بلا كلام بحقيقته وقد اجرى سنته في اليجاد بعبارة الامر فلم يكن الوجود مقصودا بالامر لما استفاد قرينه اليجاد وقوله تعالى ومن آياته ان يقوم السماء والارض بامره اي بان امرهما الله تعالى فقال لهما كونا فأتين وقد نسب واضاف التمام الى الامر وذلك دليل على حقيقة الوجود مقصودا بالامر وقوله تعالى فليجذر الذين ينفسا فانهم من امره انتهى مختصا (قوله بالصيغة المخلقة) وفي الكشف اركعوا خاص في حق المأمورية وان كان عاما في حق المأمور وفي البردوي قوله تعالى واركعوا الركوع اسم خاص لفعل معلوم وهو المبالن عند الاستواء لكن مراد النص دل الصيغة المخلقة عن القرائن على الوجوب بويده تقييده في الاجماع (قوله للنص) متعلق بخاصة (قوله فان العلماء لا يزالون) اقوال هذا لا يكون جوابا على الخصم بل الاجماع في ضرورة

اخبرني يدل على ثبوت المطلوب هيئتنا وهو ان العقلاء اجمعوا على ان من اراد
 ان يطلب فهلا من غيره لا يبعد لفظا موضوعا لاظهار مقصوده سوى صيغة الاسم
 فهذا الاجماع يدل على ان المطلوب من الاسم وجود الفعل وله موضوع له
 فهذا يكون بدلالة الاجماع والدلالة تفعل عمل الصريح اذا لم يوجد صريح بخلافه
 فكان المصنف اختار الاجماع وخالف النظم في الدلالة لان الدليل اما كتاب او اجماع
 لا بدالة الاجماع لكنه يلزم هابدة المتكثرة او التثنية في اثبات ما فاقنا مل (قوله على
 اختصاصها اوجب) اي في ما تقيس (قوله والمعقول الى آخر القول) اقول
 ما ذكره من الدليل المعقول بتثليل المولى والسبيل ليس بمعقول بل الدليل المعقول
 ان تصاريق الافعال وضمت امان على انحصار من كسائر القياسات فصار
 معنى الماضي الماضي حقا لازما لا بدليل كالمعقول وحرف الثمن وكذا الحال والاحتمال
 ان يكون الاستقبال لا يخرج من موضوعه فكذلك صيغة الامر اطلب الماء ورده
 فيكون حقا لازما به على اصل الوضع فكذلك الامر اخذ ان لا يثبت الا بالامثال
 الا ان ذلك لو ثبت بالامر نفسه ليقط الاختيار من اما موراصلا والمأمور نفسه نا
 ضرب من الاختيار وان كان ضروفا فيقتل حكم الوجود الى الوجوب حقا لازما
 بالامر وفي البرزوى تفصيل فليراجع عند قلت تودسجج المصن اختصاص الثاني
 بصيغ الماضي والحال والاستقبال يقتضي ما قاله فتأمل (قوله واستدل على
 الاختصاص الثاني) اي قصير المعنى المراد على الصيغة اللازمة له (قوله
 ولان الاصل) عطف على قوله للنص وفي اعادة الجسار اشارة الى استقلال اللفظ
 كما في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة
 الآية فيكون التثليل دليلا واضحا لان اختصاص الثاني بصفة في هذا الدليل يقتضي
 اختصاصه بالمعنى الوجوب في الدنيا وتثنيهم ان البارات وشمس دلالات على المعاني
 المتصورة والعبارة في غير فاصلة عنهن سالن الدلالات اكثر من المستملات فيكون
 المعنى الثابت بالاسم صيغة من صيغة الاحتمال لا من صيغة الوجود بل من صيغة
 التمام وان سبنا قد ذكره لا بد من المقصود والتخلي عن هذا الباب لا يمان
 كونه من الخلق وهذا هو الفرق من الوجود من لفظ المتصور من الوجود
 اللازمة انشاوا اذا كان له صيغة من صيغة فان صيغة انشاوا يكون وفاء العبارة
 باللفظ بود قصير الوجوب للمعنى لا يثبت بالثبوت بل بالثبوت من هذا
 الدليل اختصاص المعنى بها وهو المستعمل (قوله يثبت الخ) تفسيرا بالاصل
 كانه مستعمل في معنى وهو ان يقال سلنا ان البارات من الوجودية للدلالة

على المعاني الا ان العبارات قاصرة عنها كالألفاظ المشتركة لانها متناهية لتركيبها
من حروف متناهية والمعاني غير متناهية فلا بد ان يكون غير العبارات دال عليه
ايضا ضرورة فاجاب بقوله ان اللفظ اذا وضع لمعنى وقصد وقاه وعدم قصوره
منه قال فخير الاسلام ولا يجوز قصور العبارات عن المقاصد والمعاني انتهى اى
لا يجوز عقلا ان يوجه معنى باللفظ حتى يحتاج في الدلالة عليه الى شئ آخر
لان المهملات اكثر من المستهملات وكذا المرادفات كثيرة واما وقوع المشتركة
فليس من قصور العبارات الا ترى ان الكل معنى المشترك اسما على حدة كعين ذهب
وشمس وغيرهما اذا ضم الى المشترك صار مترادفين ولا يتبدل معنى لا يمكن التعبير
عنه بلفظ عند الحاجة اليه ولا نسلم ان المعاني التي تملتها النشأ واحتيج
الى التعبير عنها ما لا يتناهى واليه اشار فخر الاسلام بقوله ان العبارات انما وضعت
دلالات على المعاني المقصودة انتهى و اذا ثبت ان اللفظ الموضوع للدلالة
على المعاني المقصودة محصور على العبارات ثبت اختصاص اللفظ وهو التكامل
بالعبارات اذ لا قصور في دلالة الصيغة على طلب اللفظ وجوب ولا في ولاية المتكلم
الشارع فثبت مطلوب المص (قوله كصيف الماضي والحال والاستقبال الخ) تمثيل
للتوضيح لكن فخر الاسلام جعلها دليلا آخر وادرج للنوضح فقال وقد وجدنا
كل مقاصد الفعل مثل الماضي والحال والاستقبال مختصة بعبارات وضعت لها
فالمقصود بالامر كذلك يجب ان يكون مختصا بالعبارات وهذا المقصود من
اعظم المقاصد فهو بذلك اولى انتهى (قوله وهو) اى الاصل (قوله بالتحذارة)
اى المعنى (قوله فيه) اى في اللفظ (قوله اوفهم) اى المعنى (قوله من خبره) اى
من غير اللفظ الموضوع (قوله لم يكن) اى اللفظ (قوله هو كانه) اورد للبحر
والحاجة اليه بعد قوله بل قاصرا عند (قوله ولا يمدل) الظاهر ان يقول بالنساء
جوابا للشرط مقدرا تقديره اذا ثبت ان هذا المعنى الوجوب عبارة موضوع في اصل
اللفظ وسمى صيغة افعال مثلا فلا يمدل من ذلك الاصل وهو حقيقة لازمة في
هذا المعنى (قوله الاضرورة) يعنى الان يقوم دليل على انه قد يستفاد بغير الصيغة
كما يستفاد بها فينبغي ان يثبت بل ون الصيغة على خلاف الاصل انما
في سائر المجاز (قوله ولا ضرورة ههنا) اى لا ضرورة في الاوامر التي ثبت بها
حكم الوجوب تمنع الحقيقة (قوله فلا عدول) اى اذا لم تكن القرينة الماضية
عن ارادة الحقيقة وهي الوجوب فلا عدول عنه (قوله ثم فرغ) حذفت على ما ذكر
تقديره اثبت المص اذ لا خصوص في الصيغة اللازمة للمعنى واختصاصها به واثبت

خصوص المراد في اصل الرضخ وهو قول عامة العلماء ثم فرع على كون المراد بالامر
 هو الوجوب (قوله وعلى كل من الاختصاصين) مطلق على كون المراد (قوله
 فرعا) أي فرع على كل واحد من الاختصاصين فرعا فيكون فروعا (قوله اشار
 الى فرع الاول الخ) وهو المراد بالامر هو الوجوب ولاجل هذه الاشارة يتعرض
 قيل لنفي الاشتراك عن لفظ الامر المستلزم لنفي الايجاب كما تعرض فيتم الامر الاسلام
 بقوله الا ترى ان اسماء السلف لا يسقط عن مستحياتها ابدا واما المنع فيصح فيه
 كما سبق (قوله اعلم انهم اختلفوا الخ) يعني قيل الامر مشترك في الايجاب والندب
 (قوله لفظا) وهو منقول عن الشافعي (قوله او معنى) بان يجعل حقيقة في معنى
 الطلب الشامل لهما وهو ترجيح الفعل على الترك (قوله وان كانت) وصلية
 مصروفة الى المعنى (قوله اولا) أي لا يكون مشتركا في اللفظ والمعنى (قوله فذهب
 القاضي ابو بكر الباقلاني) بالشديد والتخفيف كذا في شرح المواقف (قوله
 وجاعة) المراد منها ابو الحسن الاشعري في رواية والغزالي ومن تابعهم في رواية
 اخرى (قوله الى الاول) أي اشتراك اللفظي فيه بحث لان ما ذكر في الكشف
 لا جزم الى الاشتراك اللفظي والمعنى لانه قال وقال ابو الحسن الاشعري في رواية
 والقاضي الباقلاني والغزالي ومن تابعهم لا يدرى انه حقيقة في الوجوب فقط
 اوفي الندب فقط او فيهما معا بالاشتراك فعلى قول هؤلاء جميعا لا يحكم له اصلا
 بدون القرينة الا التوقف انتهى فعلى هذا لا يلزم الاشتراك حقيقة كالعين والقرآن
 (قوله الاول) أي الوجه الاول (قوله ان المندوب الخ) لان الندب لثواب الآخرة
 ولهذا فرق الندب والارشاد ان الارشاد لمصلحة الدنيا (قوله والطاعة فعل
 المأمور به) وكذا في الامر للوجوب طلب الفعل المأمور به لكن الفرق ظاهر
 لان طلب الفعل المأمور به في الواجبات ليس لكونه طاعة فقط بل بتركه بأثم
 ويستحق بالنار (قوله انما يتم) على رأى من يجعل امر للطلب الجازم او الراجح
 فيكون مشتركا (قوله واما من ينهيه) أي امر بالجلزم والوجوب كعامة العلماء
 (قوله فكيف يسلم الخ) بل بعض البلاغة عنده فعل المأمور به وهو الوجوب
 وبعضه المندوب اليه فالتمتع به بالجلزم منصوص عليه ومن اراد التهميم فلا بد
 تمييز تعريفه وتقسيمه محدودا أقول هذا ليس بجواب على شبهتهم لان اصحاب
 الشافعي وجهوا اختصاص الحديث ذهبوا الى انه حقيقة في الندب ايضا واليه
 مال فيتم الاسلام ودليلهم ان المندوب بعض الواجب لان الواجب هو ما ياب
 على فعله ويساقب على تركه والندب ما ياب على فعله ولا يساقب على تركه

فانما اريد به النذب فقد اريد به بعض ما يشتمل عليه الوجوب فكان حقيقة فيه
 كما لو اريد من العام بعضه يكون حقيقة فيه وكما لو اطلق لفظ الانسان على الاعمى
 والاشل ومقطوع الرجل يكون حقيقة وان كان بعضه ناقصا وكيف لا ومن
 شرط المجاز ان يكون المعنى المجازي مغايرا للمعنى الحقيقي وهذا هو عين المعنى
 الحقيقي لانه جزؤه الا انه قاصر فكيف يكون اللفظ فيه مجازا ولا من ثبوت
 المجاز انتفاء الحقيقة بالكلية فابقى شئ من الحقيقة لا يتحقق الشرط فلا يتحقق
 شرط المجاز ووجه الجمهور على الخصم ينقض دليلاهم ان من لوازم الإيجاب
 استحقاق العقوبة على الترك ومن لوازم النذب عدم استحقاقها على الترك
 وباشتركا كما في استحقاق الثواب لا يثنى هذه الغيرية فثبت انه مجاز فيه لا ترى
 انه يصح نفيه فانه لو قال ما امرت بصلوة الضحى ولا بصوم ايام البيض يصح
 ولا يكذب بخلاف ما لو قال ما امرت بصلوة الخبس ولا بصيام رمضان فانه يكذب
 بل يكفر وصحة التكذيب والنفي من خواص المجاز وليس هذا كالعام اذا اريد به
 بعضه فانه حقيقة فيه لانه موضوع اشمول جيع من المسميات للاستغراقها عندها
 والاشمول موجود في البعض والكل حتى من اشترط الاستغراق فيسه يقول انه
 مجاز في البعض ايضا وكذا لفظ الانسان موضوع بازاء معنى الانسانية وبالمعنى
 والاشمول لا ينقض ذلك المعنى بخلاف الامر لانه موضوع للطلب المانع من
 انقباض والنذب مغايله لاحالة ولا نسلم ان من شرط المجاز انتفاء الحقيقة بالكلية
 بل الشرط انتفاء الكلية وذلك يحصل بانتفاء جزء منها كما يحصل بانتفاء كلها
 يوضحه ان اهل اللسان اتفقوا على ان اطلاق اسم الكل على البعض من جهات
 المجاز ولو كان الانتفاء بالكلية شرطا لما صح هذا القول منهم فاذا كان مدعى
 الاشتراك بهذه الادلة فالمناسب ان يجيب بحجوب القوم هكذا (قوله وغيرها) اى
 غيرها من هذه الثلث اقول المشهور ان صيغة الامر استعملت ثمانية عشر وجها
 الوجوب نحو اقم الصلوة وآتوا الزكاة ٢ والنذب كفوله تعالى فكاتبوهم ان
 علمتم فيه شيئا ٣ وكفوله تعالى واشتروا من فضله ٤ وللارشاد الى الاوثنى كفوله تعالى
 واشهدوا اذا نبايعتهم ٥ وللإباحة كفوله تعالى فكأروا مما امسكن عليهم ٦ وكفوله
 تعالى فاصعدوا ٧ وللأكرام كفوله تعالى استأوا بسلام امنين ٨ وللأمتنان كفوله
 تعالى كأواما رزقكم ٩ وللأهانة كفوله تعالى ذق انت العزيز الكريم ١٠ وللأسوية
 كفوله تعالى اصبروا ١١ وللتنجيب كفوله تعالى اسمع بهم وابصر اى
 ما اسمعهم وما ابصرهم ١٢ وللتكوير وكال القدرة كفوله تعالى كن فيكون

١١ والاحتقار كقوله تعالى اخبارا القواما اتم ملقون ١٢ وللأخبار كقوله تعالى
فليضحكوا قليلا وليكبروا كثيرا ١٣ وللهديد والتوبيخ كقوله تعالى اعملوا ما شئتم فمن
شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ويقرّب منه الانذار كقوله تعالى قل تمتعوا وجعل البعض
قسما آخر ١٤ وللتعجيز والتفريع نحو قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله ١٥ وللتسخير
كقوله تعالى كونوا فرقة خاسئين ١٦ وللتعني كقول الشاعر الايهما لليل الطويل
الانجلي ١٧ وللتأديب كقوله عليه السلام لابن عباس رضي الله عنهما كل مما يابيك
وهو قريب من الندب اذ للادب مندوب اليه ١٧ وللدعاء اللهم اغفر لي (قوله
مما لا نزاع في انه) اي الامر الذي يسمى صيغة (قوله ليس بما ورد به الخ) اي ليس
بطلب المأمور به كما في التعجيز والتهديد فان المراد بقوله تعالى فاتوا بسورة من
مثله فأت بهما من المغرب الثاني لان الايتان بالسورة او الشمس من المغرب ليس
بوجود ومقدور اصل لكن ومن الناس من قال ان لفظ الامر مجمل في حق الحكم
لا يجب العمل به الا بدليل زائد واحتجوا بان صيغة الامر استعمات في معان
مختلفة مثل الايجاب والندب والاباحة وغيرها فاذا اختلفت وجوهها لم يجب العمل به
الا بدليل زائد ولاجل هذا قال عامة العلماء وان صيغة الامر افسدت خاص من
تصارييف الفعل فكسا ان العبارات لا تقصر عن المعاني فكذلك العبارات
في اصل الوضع مختصة بالمراد فكذلك صيغة الامر لمعنى خاص ولا يثبت الاشتراك
والتغيير فيها عن وضع الاصل في الابعاض بل جمع الالفاظ الخاصة (قوله الى الثاني)
اي الى ان لا يكون المراد بالامر مشتركا في اللفظ بين الندب والايجاب بان يجعل
حقيقة في معنى الطلب الشامل لهما وهو ترجيح الفعل على الترك كن قال
بالاشتراك اللفظي ولا في المعنى كن قال بالاشتراك المعنوي دليل من قال انه مشترك
بالاشتراك المعنوي قال جعل الامر حقيقة في الادنى المشترك وهو الوجود والاذن
بين الثلاثة او في الطلب المشترك بين الوجوب والندب اول دفعه الاشتراك
اللفظي والمجاز ومعنى قصر طلب المشترك عليهما ان الامر اطلب الفعل ولا بد فيه
من ان يكون جانب ايجاد الفعل راجعا على جانب الترك ولا رجحان في الاباحة لان
كليهما فيهما سواء فيعتبر معنى طلب ايجاد الفعل في الوجوب والندب لانه
لا يحصل الا بهما فيكون الطلب وهو معنى الامر مشتركا بينهما لان طلب الفعل
في المندوب مأمر به حقيقة (قوله لانه لو كان المندوب مأمر به) اي بلفظ الامر
المشترك ان كان تركه معصية لان تعلق المعصية بالامر في قوله تعالى يقتضى
عصيان من امرأت بالأمور فيكون المندوب واجبا (قوله ولان السواك مندوب الان)

واوكان المندوب مأمورا به لما قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لاهم تهم بالسؤال (قوله وايضا المندوب لامشقة فيه) لانه ليس يلتزم (قوله وفي المأمور به مشقة) لانه يلتزم بالامر الوجوبي لا يمكن تركه على المسلم فلا يكون الامر مشتركاً بالاشتراك اللفظي والمعنوي (قوله لكنه فهم من كلامه في مواضع) اي في مواضع في الباب الامر وقال قالوا بالنسب لابد مماوجب ترجيح جانب الوجود وادنى ذلك معنى الندب الان هذا اي القول بالنسب مع دلبه فاسد لانه اذا ثبت انه موضوع لمنه المتخصص به كان الكمال اصلا فيه فثبت اعلاه على احتمال الادنى انتهى ثم قال في موضع آخر فلذلك العبارة في اصل الوضع مختصة بالمراد لا يثبت الاشتراك ثم قال في موضع آخر المراد بالامر وهو الوجوب يخص بصيغة لازمة انتهى اقول اوكان المندوب مأمورا به لما كان الصيغة مختصة بالوجوب والوجوب مختصا بها (قوله الثابت) صفة الأثر (قوله بها) اي بالصيغة المطلقة عن القرائن (قوله ندبا) بل وجوبا لا غير كما سبق (قوله كما ذهب اليه عامة المعتزلة) الظاهر ان يقول كما ذهب جماعة من الفقهاء وهو احد قول السافعي وعامة المعتزلة الا انه نظر الى جانب العموم (قوله وهو) اي كون اثر الصيغة الثابت بها ندبا (قوله استدلالا بانها) اي صيغة الامر (قوله فلا بد من رجحان جانبها) اي جانب الفعل على جانب الترك (قوله وادناه) اي ادنى ترجيح جانب الفعل (قوله الندب) اي معنى الندب فيكون الصيغة المطلقة حقيقة في اندب محزا فمما سواه لان الصيغة وضعت اطلب الفعل وفيه لابد من الترجيح ولا يحصل ذلك الا بالوجوب او الندب فثبت ادناهما للثبوت به وهو الندب ولا يثبت الزيادة لان معنى الطلب قد يتحقق فلا معنى لاثبات صفة زائدة بعهد من غير ضرورة وانما يحصل الترجيح بالندب لاقتضائه كون الفعل احسن من الترك وتعلق الثواب به (قوله استدلالا بانها اطلب وجودا فعل) وانت عرفت ان طلب الوجود مشترك بين الثلاثة (قوله وادناه) اي ادنى طلب وجود الفعل الاباحة كما اذا وكل رجلا في ماله يثبت به الحفظ لانه ادنى ما يراد بهذا اللفظ وهو متيقن وفي التقويم قالوا الامر اطلب وجوبي المأمور به ولا وجود له الا بالاعتبار فدل ضرورة على ايضا مع طريق الاعتبار عليه وادناه بالاباحة (قوله ابن سريج) بن الشافعية وفي الكشف قال بعض الواقعية ليس مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد بالاشتراك اللفظي كلفظ العين ونقل ذلك عن الاشعري في بعض الروايات وابن سريج من اصحاب الشافعي وبعض الشيعة (قوله بعضها حقيقة وبعضها اجتياز الخ) اقول احتجاج الواقعية

على ما ذكر في الكشف وغيره غير المجاز لانهم قالوا ان لفظ الامر بمحمل في حق
الجنكهم لا يجب به العمل الا بدليل زائد لان صفة الامر استعملت في معان مختلفة
وهي ما ذكره فخر الاسلام معنى الامر للايجاب والندب والاباحة والتقرير
والتوبيخ من غير ان يثبت ترجيح لاحدها على الآخر والاصل في الاستعمال الحقيقة
فثبت الاشتراك الذي هو من اقسام الاجال عندهم فلا يجب العمل بها لاندحام
المعاني فيها الا بدليل زائد ترجح احد المعاني على سائرهما لاستعماله ترجح احد
المعاني بين على الآخر بلا مرجح (قوله فالتوقف عنده) اي عند ابن سريج وغيره
كما ذكرنا اقول حاصل بيان الاقوال ان عامة العلماء من الفقهاء والمتكلمين قالوا
حقيقة في احد هذه المعاني عينا من غير اشتراك ولا اجمال الا انهم اختلفوا
في تعيينه فذهب الجمهور من الفقهاء وجماعة من المعتزلة الى انه حقيقة في الوجوب
مجاز في ابعاده وهو مذهب عامة اصوليين منا وذهب جماعة الى انه حقيقة
في الندب مجاز فيما سواه وطائفة الى انه حقيقة في الاباحة وطائفة الى التوقف
لاندحام المعاني فيها (قوله في تعيين المراد لا الموضوع له الخ) اي عند ابن سريج
وبعض الشيعة التوقف في تعيين المراد لان تعيين الموضوع له لانهم ذهبوا
الى اشتراك اللفظي كالعين (قوله وذهب الغزالي وجماعة الخ) الفرق بين هذين
التوقفين ان الاول ذهبوا جزئيا ان الامر مشترك وضعا بين هذه الاربعة فيكون
التوقف في تعيين المراد عند الاستعمال كما في سائر المشترك والثاني ذهبوا الى التوقف
في تعيين الموضوع له بين الوجوب والندب فقط فتوقفوا عند الاستعمال ولم يحكموا
بالاختصاص على احدهما او الاشتراك بينهما لفظا كما حكم الواقفية بالاشتراك
اللفظي في الاربعة وما اعتبره الواقفية من الاحتمال يبطل الحقايق كلها وذلك
محال الا ترى ان المندع انه يحكم كذا في البردوى (قوله ونحن نقول الى قوله)
وردت كلام البردوى (قوله اذ ثبت انه) اي لفظ الامر (قوله كان الكمال) اي
الوجوب (قوله اصلا فيه) اي في ذلك المعنى لان الناقص ثابت من وجه دون
وجه وببركاه بالوجوب لا بالندب لان استحقاق العباد لما ترتب على تركه
كترتب الثواب على فعله دل على ان الفعل مطلوب للامر من كل وجه فثبت به
كالالطلب من جانبه وكذا المطلوب وهو الفعل يحصل به من جانب المأمور
فاما الندب ففيه نقصان لعدم ترتب العقاب على تركه ولذا لا يؤدي الى وجود
المطلوب غايبا (قوله فيثبت اعلاه) اي اعلى الطلب وهو الوجوب (قوله
على احتمال الادنى وهو الندب) اقول في قول فخر الاسلام على احتمال الادنى ميل

الى الاشتراك كما قال الشراح (قوله ان لا قصور في الصيغة) اي في دلالة الصيغة
على الطلب (قوله ولا في ولاية المتكلم) اي الامر والشارع فكان قوله لا قصور
في الصيغة احتراز عن صيغة اقترن بها ما يمنع صرفها الى الإيجاب مع كمال
ولاية المتكلم كقوله اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير فكان قصور الصيغة
عبارة عن عدم دلالتها على موضوعها وهو الإيجاب وكان قوله ولا في ولاية
المتكلم احترازاً عما اذا اقترن بالمتكلم ما يمنع صرفها الى الإيجاب مع كمال دلالتها
عليه كما في الدعاء والائتماس (قوله اي التحريم) تفسير باللازم لان الحظر في اللغة
الحجر والمنع وهو خلاف الإباحة فيكون تحريماً (قوله متعلق بقوله ولا بإباحة
وتوقفاً الخ) اي كلاماً فقط لا ندباً اراد رد البردوي أخذاً من الكشف لانه قال
ان الامر بعد الحظر لا يتعلق بالنّدب والإباحة لاحتمال بل هو للإيجاب عندنا
البدليل استدلالاً باصله وصيغته ومنهم من قال بالنّدب والإباحة انتهى وقال
صاحب الكشف انما جمع الشيخ بين النّدب والإباحة وان لم يوجد القول بالنّدب
في عامة الكتب وانما المذكور فيها الإباحة فقط لان من قال بان موجه التوقف
او النّدب او الإباحة قبل الحظر فكذلك يقول بعده ومن قال بان موجه الوجوب
قبل الحظر كعامة الأصوليين فيقول ان موجه الوجوب بعد الحظر ايضاً انتهى
كلامه ملخصاً اقول ما قاله البردوي اكثر فائدة لانه استدلالاً باصله وصيغته
للإيجاب سواء كان الامر وارداً بعد الحظر او قبله وسواء من ادعى الإباحة والنّدب
والتوقف قبل الحظر وبعده الحظر او ادعى الإباحة والتوقف بعد الحظر فقط
كأمام الحرمين واصحاب الشافعي ذهبا الى الإيجاب قبل الحظر وبعده الإباحة
والتوقف فيكون كلام الشيخ ناكداً في الاستدلال واما تخصيص المصنف بمن ذهب
الى الوجوب اولاً وبعده الحظر الى التوقف والإباحة لان الجواب على من ادعى
النّدب او الإباحة او التوقف سبق فاحتج الى جواب من اقر الوجوب اولاً ثم
توقف او ادعى الإباحة بعد الحظر ولهذا قصر الجواب اليهما ولم يذكر النّدب
لان اصحاب الشافعي والشيخ ابو منصور ذهبوا الى ان موجه قبل الحظر
الوجوب وبعده الإباحة عليه دل ظاهر قول الشافعي في احكام القرآن كذا
ذكره صاحب القواطع هذا هو المشهور في عامة الكتب لكن في الكشف قد
قبل في قوله تعالى اذا قضيت الصلوة فانكثروا في الارض وابتغوا من فضل الله
انه امر ندب حتى قيل تستحب التفرّد في هذه الساعة لندب الله تعالى الى ذلك
وقال سعيد بن جبسير اذا انصرف من الجمعة فسادم بشيء وان لم تشته

وعن ابن سيرين قال انه لم يجزئ ان يكون لي حاجة يوم الجمعة فاقضيتها بعد
 الانصراف كذا في التفسير انتهى فظهر من هذا صرف الشيخ الى التذلل وغيره
 اولى من صرف المص اليهما (قوله اجاعا) فيه بحث لانه ذكر خمس الائمة في شرح
 كتاب الكسب انه امر ايجاب فقال اصل الكسب فرض بضة بعد الانصراف
 كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانشروا في الارض وابتغوا من فضل الله
 يعني الكسب والامر حقيقة في الوجوب قال وما ذكرنا من التفسير مروي عن
 رسول الله فانه قال طاب الكسب بعد الصلوة هو الفرض بضة بعد الفرض بضة وتلا
 قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة (قوله في غيرها) اي في غير الاباحة (قوله لا تنفاه
 الاشتراك) يعني ان موجب الامر الوجوب فقط عندهم قبل الخطر وبعد الخطر
 يكون الاباحة فقط لان الاشتراك عندهم ليس بجائز ودليل الاباحة عندهم ما نقل
 عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال ان شئت فاخرج وان شئت فصل الى
 العصر وان شئت فاقعد يدل على انه امر اباحة (قوله لا نسلم اباحتها) اي الاصطبياد
 والتجارة (قوله بالامر) اي بالصيغة (قوله بل بقوله) اي بل اباحتها بقوله تعالى
 (قوله ولو سلم ان اباحتها من الصبغة فليس من محل النزاع لانه الخ) حاصله
 ان نزاعنا في صبغة الامر الحقيقي ولم نذكر ان يكون صبغة الامر الاباحة مجازا
 اذا قامت القرينة (قوله وهي) اي القرينة على عدم الوجوب (قوله يعود الى
 العباد) في الدنيا (قوله فلو ثبت به) اي يعود المنفعة الى العباد في الدنيا (قوله لعاد
 على موضوعه) اي موضوع الوجوب (قوله بالنقض) متعلق بقوله لعاد ويعود
 النقص الى موضوع الوجوب بان يقال كل واجب اجساما نفعه يعود الى العباد
 في الآخرة وهذا واجب نفعه يعود الى العباد في الدنيا فيكون منقوضا (قوله
 والمختار عندنا الوجوب) حاصله ما ذكره صاحب الكشف بقوله احتج العامة
 بان مقتضى الوجوب قائم وهو الصبغة الدالة على الوجوب اذا الوجوب هو الاصل
 فيها فالعارض الموجود لا يصلح معارضا لذلك لانه كما جاز الانتقاس من المنع
 الى الاذن جاز الانتقال منه الى التيجاب والعلم به ضروري كيف وقد ورد الامر
 بعد الخطر للوجوب ايضا كقوله تعالى فاذا انسج الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين
 وقوله تعالى اذا دعيت فادخلوا وكالامر للحائض والنفساء بالصلوة والصوم
 بعد زوال الحيض والنفاس (قوله وأشار الى فرع الاختصاص الثاني) اي قهر
 المراد هو الوجوب (قوله سوى فعل الطبع) كالاكل والشرب (قوله والزلة) كفعل
 النبي صلى الله عليه وسلم يسهوا كازلات (قوله والمختص) اي سوى المختص

بأنبي عليه السلام مثل وجوب الضحى والسواك والتهجد والزيادة على الأربع
 في الأزواج وفي هذه الأقسام الثلاثة لا يصح إطلاقه عليه بطريق الحقيقة ولا يجب
 الاتباع أجماعاً عند عامة العلماء (قوله وبيان المجمل) أى سوى بيان المجمل
 قال فى حاشيته ان الفعل المبين للمجمل يكون على حسب ما يفيد المجمل من
 الوجوب والندب والإباحة ولا يتعين الوجوب انتهى أقول الأول ان يقول بعد
 قوله موجبا كبيان المجمل أجماعاً مثل قطع يد السارق من الكوع فإنه يسان لقوله
 تعالى فاقطعوا أيديهما وبنيهما الى المرفقين فإنه يسان لقوله تعالى فامسحوا
 بوجوههم وأيديكم فيصيح إطلاقه عليه بطريق الحقيقة فيجب الاتباع بالأجماع
 قال صاحب الكشف أما اذا كان بياناً للمجمل فيجب الاتباع بالأجماع ولا يجب في
 الأقسام الأخرى بالأجماع انتهى فظهر من هذا فساد عطف قوله وبيان المجمل
 على الأقسام الثلاثة ولأن قطع يد السارق واجب اتفاقاً فيجب ما يلحق به البيان
 وهو القطع من الكوع أيضاً لكن المص. اختار هذا التكلف لدفع النقض لانه
 اذا ثبت هذا يكفي للنقض أقول يمكن ان يجب عن هذا النقض بان يقال اذا ثبت
 الحكم ببيان المجمل ثبت بالنص لابيائين وهو الفعل لأن النص ساكت عن المجمل
 (قوله ابن سريج) وهو أبو العباس ابن سريج (قوله والاصطخري) وهو أبو سعيد
 الاصطخري (قوله وابن أبي بريده) وهو أبو علي بن أبي بريده وأبو علي بن حبران
 كلهم من أصحاب الشافعي كذا في الكشف (قوله والحنابلة) وفي الكشف وعند مالك
 في إحدى الروايتين (قوله وجماعة من المعتزلة الخ) والمعتزلة والحنابلة ليسا بمذكورين
 في الكشف وغيره بل مقصور على أصحاب الشافعي في مواضع (قوله اعلم ان علماء
 الأصول بعد اتفاقهم الخ) أى بعد اتفاقهم على ان الصيغة المخصوصة يسمى
 امرأ حقيقة فيحصل بها الايجاب فيكون كلهم متفقين في قصر الصيغة
 المخصوصة على الأمر الوجوبي (قوله اختلفوا في الفعل الخ) يعنى اختلفوا في
 الفعل الخ يعنى اختلفوا مع اتفاقهم في ان المراد بالأمر وهو الوجوب عندنا وعند هؤلاء
 المخالفين وان الصيغة مختصة بالوجوب وقالوا ليس المراد بالأمر صيغة لازمة بل
 افعال النبي صلى الله عليه وسلم موجبة كالأمر (قوله كونه مشتركاً بينهما) أى
 كون لفظ الأمر مشتركاً بين الصيغة اللازمة والفعل (قوله لفظاً) تميز من قوله
 مشتركاً واحتراز عن قول من احتج بالإشتراك المنوي وهو ان اللفظ المخصوص
 والفعل مشتركان في عام كالإنسان فيجب جعل اللفظ المطلق عليهما وهو الأمر
 المشترك بينهما دفناً للإشتراك اللفظي والمجاز لأن كل واحد منهما الأصل

(قوله حتى فرعوا الخ) أى جعلوا فرعا قولهم فان العود بمعنى انشعب يجمع على عيذان وبمعنى اللهو على اعداد وقد يجمع الامر بمعنى الفعل على امور وبمعنى القول على اوامر فيكون الامر حقيقة فيهما لان اختلاف الجمع في اللفظ واحد باعتبار معنيين مختلفين به بدل على انه حقيقة في كل واحد منهما (قوله وان ذكرنا وصل) متعلق بقوله فرعوا (قوله لاثبات ايجابه) أى ايجاب اللفظ الامر بمعنى الفعل (قوله ادلة اخرى بالكتاب) مثل قوله تعالى وما امر فرعون برشيد أى فعله وطريقته لانه وصف بالرشد والفعل انما يوصف به القول وقوله تعالى وامرهم شورى بينهم أى فعلهم وقوله تعالى وتنازعتم في الامر أى فيما يدعون عليه من الفعل وقوله تعالى اخبرنا نوحين من امر الله أى صنفه فاطلق لفظ الامر في هذه الايات على الفعل والاصل في اطلاق الحقيقة والسنة وهى ما روى عن النبي شغل عن اربع صلوات يوم الخندق ففضى مرتبة وقال صلوا كما رأيتموني اصلى وما روى قال في حجة الوداع خذوا منى مناسككم فانى امر مقبوض بحمل المتابعة لازمة فثبت بالتنصيص ان فعله موجب وان لم يكن موجبا لذاته كما ثبت في التنصيص وهو قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب (قوله تنبيهها) مفعول له لفرعوا (قوله على انه) أى الفرع في ضمن فرعوا (قوله مع ابتداءه) أى الفرع عليه أى على الامر بمعنى الفعل (قوله وثبوتها صطف على ابتداءه) أى ومع ثبوت الفرع (قوله بادائه) أى الامر بمعنى الامر (قوله ثابت) خبران (قوله بدليل مستقل) متعلق بثابت (قوله ودفعها) صطف على تنبيهها (قوله ايضا) كالصيغة المخصوصة (قوله لا يدل على الايجاب الا القول) وهو صلوا في الحديث ولدفع هذا جعلوا المتابعة لازمة للفعل لا للقول (قوله وامثال ذلك) وفي شروح البردوى الامثال الاحاديث المذكورة (قوله والجواب بعد تسليم الخ) لا مجال بعد التسليم لان جميع المفسرين اتفقوا في تفسير هذه الآية على ان الامر بمعنى الفعل (قوله امرا مجازا باعتبار الخ) اقول هذا الجواب لا يقتضيه الخصم لانهم قالوا بعد اثبات مدعاهم وان سلمنا جواز الاطلاق بطريق المجاز فالحمل الى الحقيقة اولى لانها هى الاصل والجواب الصواب ما ذكره الجمهور في نفي الاشتراك اللفظي بان الامر لو كان مشتركا بين القول والفعل لم يخصص والفعل لما سبق احدهما الى الفهم دون الآخر لان تناول المشترك للمعنى على السواء والامر بالعكس وبانه حقيقة في القول المخصوص فوجب ان لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك اللفظي والمجاز (قوله وعلى الفرع بقوله الخ) هذا

الحديث في البردوي وشروحه لا يثبت الاصل وفي البردوي واحتجوا بقوله
وما امر فرعون برشد وقال النبي صلى الله عليه وسلم صلوا الحديث وقال الشراح
واحتج من قال بالاشتراك اللفظي بالكتاب والسنة كالحديثين المذكورين (قوله
والجواب ان وجوب المتابعة الخ) هذا الجواب لا يقنع الخصم لانهم جعلوا
استفادة المتابعة لازمة للفعل وقالوا اذا ثبت ان معنى الامر مستفاد من الفعل
فلا يجوز ان يكون ذلك بطريق المجاز لانه لا اتصال بينهما صورة بلا شبهة
ولا معنى لان معنى الامر الطلب ومعنى الفعل تحقق الشيء ولا اتصال بينهما
بوجه فثبت انه بطريق الحقيقة واذا ثبت كونه حقيقة في الفعل ثبت كون الفعل
موجبا لانه من اوازم حقيقة الامر والجواب ما ذكره الجمهور كما سبق لان هذا
الحديث من الاصل لا من الفرع كما ذكره البردوي وشروحه (قوله متواطئا
في القول المخصوص والفعل الخ) يعني احتج الامدي وقال بالاشتراك المعنوي
بان القول المخصوص والفعل مشتركان في عام كالحيوان بين الانسان والفرس
فيجب جعل اللفظ المطلق عليهما وهو الامر المشترك بينهما (قوله لانه
مشترك) اي في اللفظ دفعا للاشتراك اللفظي (قوله ولا مجاز) عطف على مشترك
لان كل واحد منهما الاصل ولئن سلمنا جواز الاطلاق بطريق المجاز فالجمل على
الحقيقة اول من المجاز لانها هي الاصل (قوله قول حادث الخ) هذا ليس بمسلم
لان العلماء اختلفوا فقال بعضهم لفظ الامر مشترك بين الصيغة والفعل بالاشتراك
اللفظي كالعين وقال بعضهم هو مشترك بالاشتراك المعنوي كاشتراك الحيوان
بين الانسان والفرس دفعا للاشتراك اللفظي والمجاز فقال الجمهور الامر مختص
بالصيغة والصيغة به ولهذا يتعرض الشيخ في الدلائل تارة لنفي الاشتراك اي
سواء كان لفظيا او معنويا وتارة لنفي الوجوب من غير الصيغة (قوله خارق للاجماع
السابق الخ) اي اجماع الجمهور على اختصاص الامر بالصيغة ونبت خبر
ان ادلة الجمهور لا يقتضي السبق ولهذا لم يتعرض شراح البردوي الى هذا الرد
بل اكتفوا بانماضي فقط (قوله لما تبادر منه) اي لما فهم من الامر الصيغة فان الاشتراك
ليس بيني يخفى بالفهم فانه لا يثبت معناه المخصوص (قوله ادلا دلالة الاسم على
الخاص الخ) لان معناه حينئذ يكون اعم من كل واحد منهما ولادلالة الاسم على
الاخص كما دلالة الحيوان على الانسان هذا هو المشهور المذكور في عامة
الكتب (قوله اي الصيغة) يعني اختلفوا بعد اتفاقهم على ان الصيغة حقيقة
في الوجوب بكونها حقيقة في التلخيص ايضا لان الطلب بالامر مشترك بين

الوجوب والتدبير او الاباحة ايضا او مشتركة بين الثلاثة لان الامر حقيقة في الاذن الشامل للثلاثة وهو طلب الوجود كما سبق (قوله لا الامر) فيه بحث لان من قال بالاباحة او التدبير قال ان لفظ الامر يحمل في حق الحكم لا يجب به الابدال زائد وصيغة الامر استعملت في الايجاب والتدبير والاباحة فاذا اختلفت وجوهه لم يجب العمل بل لفظ الامر الابدال زائد فيكون الاختلاف الاصيل في الامر (قوله قيل الخ) القائل صاحب الكشف وصاحب التلويح والقول نقض دليل الشارح (قوله في الوجوب خاصة) ونفي الاشتراك بين التدبير والاباحة في مواضع كثيرة بالادلة (قوله اختار كون الامر) اي اختار فخر الاسلام كون الامر لا الصيغة حقيقة في التدبير وصرح بقوله وزعم بعضهم بقوله ان معنى الاباحة والتدبير لمن الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير لان الوجوب ينهض به وهذا اصح وأشار بقوله على احتمال الادنى فقال ثبت ادناه وهو الاباحة وادنى جانب الوجود التدبير لانه لا بد في الطلب ترجيح جانب الوجود ثم رد بقوله لان هذا اي القول بالتدبير مع دليله فاسد ولم يتعرض الى القول الاول لان دليل التدبير يضمن افساد القول الاول لانه اذا ثبت انه موضوع لمعناه المخصوص به كان الكمالات اصلا فيه فيثبت اعتداله مع احتمال الادنى وقد سبق تصريح الشيخ ان المراد بالامر يخص بصيغة انما وضعت دلالة على المعنى المقصود ولا يجوز تصور العبارة عن المقصود والمعنى انتهى وفي الكشف كلمة انما لخصم الدلالة على العبارة انتهى حاصل كلام القائل لانسلم اختلاف الطرفين في الصيغة بل في الامر لان فخر الاسلام يمد قصرها على الوجوب خاصة ونفي الاشتراك فيها اختار الامر حقيقة في التدبير والاباحة فيكون الاختلاف في الامر لافي الصيغة اقول في اختيار الشيخ حقيقة في التدبير اشارة من الشرح بقولهم وذهب بعض اصحاب الشافعي وجمهور اصحاب الحديث الى انه حقيقة في التدبير واليه مال الشيخ انتهى واما اذا اريد به الاباحة فقد ذكر عبد القاهر البغدادي في اصوله ان المباح غير المأمور به عند جمهور الامة سوى طائفة من المعتزلة البغدادية وهذا قول شاذ خارج عن الاجماع وذكر ابو اليسر وصاحب الميراث انه اذا اريد به الاباحة فهو مجاز فيه بالاجماع لان الامر طلب تحصيل المأمور به وليس في الاباحة طلب بل معناه التحيز بين الشئين ان شاء فعل وان شاء لم يفعل فلم يكن امرا بل ارشادا فكان مجازا بالاجماع بخلاف ما اريد به التدبير فانه فيه يحصل التدبير اليه واما القول بانه حقيقة في التدبير مع كونه حقيقة في الوجوب لا يصح الا بان يجعل مشتركا بينهما بالاشتراك اللفظي او بالمعنوي بان يجعل موضوعا لمطلق الطلب

كما هو مذهب اصحابنا من مشايخ سمرقند ومذهب بعض اصحاب الشافعي وامامنا
 جعله خاصا بالوجوب فلا يمكنه القول بانه حقيقة في غيره واليه اشير في الميراث واذا
 عرفت ما ذكرنا عرفت ان الخلاف فيهما على نمط واحد كما اشار اليه الشيخ
 في قوله وزعم بعضهم وعرفت ايضا ان قوله وهذا اصح بخالف لقول العامة بل
 الاجماع على ما ذكره ابو البسر (قوله وايضا مقول القائل) المذكور ونقض
 الدليل ايضا بان يقول لانسلم عدم مساعدة الادلة من الطرفين في كون الاختلاف
 في الامر (قوله قد استدلل) اي استدلل الجمهور (قوله على كونه) اي الامر
 (قوله مجازا يصحح النفي مثل امرت بصلوة الضحي الخ) حاصله ان نكحة الجمهور
 ان الامر حقيقة في الايجاب فاذا استعملت في غيره يكون مجازا كما لو استعمل
 في النذر والدليل على ان النذر غير الايجاب الامن لوازم الايجاب استحقاق العقوبة
 على الترك ومن لوازم النذر عدم استحقاقها على الترك وباشترأ كهما في استحقاق
 الثواب لا يثنى هذه التورية فثبت انه مجاز فيه الا ترى انه يصح نفيه فانه لو قال ما
 امرت بصلوة الضحي ولا بصيام ايام البيض يصح ولا يكذب بخلاف ما لو قال ما امرت
 بالصلوات الخمس ولا بصيام رمضان فانه يكذب بل يكفر وصحة عدم التكذيب وصحة
 النفي من خواص المجاز فيقتضي نفي الامر في النذر يعني في صلوة الضحي وصوم
 ايام البيض لا في صلوات الخمس ولا في صوم رمضان ان يكون الامر مجازا في النذر
 وحقيقة في الايجاب (قوله ولادلالة فيه) اي في النفي (قوله على كون صلوا او صوموا
 مجازا) حاصله لادلاله في هذا الاستدلال على كون اخلا فهم في صيغة الامر
 فكيف يقول المص اختلافوا في كون الصيغة لا الامر (قوله فدل كلامه) اي كلام
 فخر الاسلام اقول الظاهر ان يقول فدل الكلام اي كلام فخر الاسلام وكلام
 الجمهور والاي لم يتناقض بين الكلامين او السكوت عن استدلال الجمهور
 (قوله لا يثبت في اختيار كونها الخ) اي الصيغة حقيقة قاصرة في كل من النذر
 والاباحة بان يجعل موضوعا للاذن الشامل الى وجود الفعل في الثلاثة كما هو
 مذهب بعض الشيعة واليه مال الشيخ كما ذكر بقوله ان معنى الاباحة والنذر
 من الوجوب بمعنى في التقدير كانه قاصر لا مفاير انتهى فاذا اريد به النذر
 والاباحة فكان حقيقة فيه كما لو اريد من الصام بعضه وكما لو اطلق لفظ الانسان
 على الاعشى والاشل ومفلوج الرجل يكون حقيقة وان كان بعضه وكيف لا
 ومن شرط المجاز ان يكون المعنى المجازي مغايرا للمعنى الحقيقي وهذا معنى الحقيقي
 لانه جزؤه الا انه قاصر فكيف يكون اللفظ فيه مجازا ولان من شرط ثبوت المجاز
 انتهاء الحقيقة بالكلمة فاقبى شيء من الحقيقة لا يتحقق الشرط فلا يتحقق المجاز

كما سبق لكن هذا كله منذ كور في اشتراك لفظ الامر بالصيغة بل الصيغة مقصورة على
الوجوب عنده لانه قال العبارات في اصل الوضع بمختصة بالمراد ولا يثبت الاشتراك
في العبارة الا بمعارض فكذلك صيغة الامر لابد ان يكون مختصة بمعنى خاص
ثم الاشتراك انما يثبت بضرب من الدلائل المخيرة انتهى لمختصا وفي الكشف
اللام في معنى اشارة الى اختصاص الصيغة بمعنى الخاص بالاشتراك الحقيقي
لا يثبت مع الخصوص قلت ولئن سلم كونها حقيقة قاصرة وعدم تناسل في
اختيارها لكن لا يلزم من هذا كون الاختلاف في الندب والاباحة مقصورا عليها
الا ان يقال ان الاختلاف في الامر بين الفعل والصيغة سبق واذا كان الاختلاف
في الامر بين الاباحة والوجوب والندب انما يكون في الصيغة سواء ذكر الامر
بالصيغة او بلفظ الامر فان المقصود هو الصيغة لان النزاع في الامر بين الثلاثة
الامر الوجوبي او الندبي او الاباحي لا الفعل فيكون صيغة فلاجل هذا قصر
عليها (قوله كما لا يخفى) على ما نقل عنه متصلا (قوله ان يكون الامر مجازا في
معنى) اي في الندب مثلا كما في ما امرت بصلوة الضحى (قوله يستلزم كون الصيغة
ايضا مجازا فيه) اي في معنى الندب مثلا اذا قيل صوموا (قوله وان قيل بعكسه الخ)
وصلية متعلقة بلا قائل اشارة الى قوله الامر مشترك بين الندب والاباح
معنى وان كانت الصيغة مجازا (قوله ثبوت الملزوم) اي يكون الامر الملزوم مجازا
(قوله على ثبوت اللازم) اي على كون الصيغة مجازا (قوله على انه انما اختار الخ)
هذا جواب ثان عن الاول على طريق الرد والجواب الاول على طريق التماسيم
(قوله واحدا هو الوجوب الخ) حاسله انما اختار فخر الاسلام كون الامر حقيقة
في الثالثة بعد اختياره الامر هو الوجوب فقط (قوله فكيف يصح حمل كلامه
على ما ذكر الخ) اي على الاشتراك الحقيقي بعد اختيار الاول فالعبارة الى الاول
لاننا في اقول العبارة الى الثاني لا الاول في النسخ والمنسوخ وكذلك في قول الأئمة
لان الثاني يدل على الرجوع عن الاول والجواب الصواب اختيار الاول لانه مذهب
عامة اصحابنا وجهور الفقهاء وهو اختيار الشيخ ابى الحسن الكرخي وابى بكر
الخصاص وشمس الأئمة السرخسي وصدر الاسلام ابى البسر والمحققين من
اصحاب الشافعي قال ابو البسر قال ابو حنيفة واصحابه وعامة الفقهاء ان الامر اذا
اريد به الندب فهو مجاز فيه فيكون حقا وذكر الثاني في الجواب الواقفية لانهم
قالوا الاحتمال يطل الحقائق كلها وقال في جوابهم اننا ندع الامر بحكم ووجه
القول الآخر ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضهم في التقدير كانه قاصر لا متغير

لان الوجوب ينظمه وهذا اصح انتهى ملخصا اقول في عبارته دلالة على عدم
 اختياره لانه قال كانه قاصر ولا يمنع قوله وهذا اصح الخ لانه اراد بقوله اصح
 اى القول الآخر جوابا لامن جهة ان يكون الامر مشتركا بين الثلثة فتأمل (قوله
 فظهر) اى من تقريرنا (قوله فليل مجاز) وهو مذهب الجمهور (قوله لانهما)
 اى الندب والاباحة (قوله غير الوجوب الخ) لان من لوازم الابحساب استحقاق
 العقوبة على الترك ومن لوازم الندب عدم استحقاقها على الترك وباشترائيهما
 في استحقاق الثواب لا يثنى هذه الغيرية (قوله واجيب) اى اجيب من جانب
 اصحاب الشافعي وجمهور اصحاب الحديث بنقض الدليل (قوله والغيران) اى
 في الحقيقة (قوله موجود ان الخ) وليس الامر في الندب والاباحة كذلك ووجهه
 ما ذكر في بعض الشروح ان الندب والاباحة ليسا بمغايرين للوجوب لان الغيران
 موجودان جاز وجود احدهما بدون الآخر على ما عرف في مسئلة الصفات
 حاصله ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه يجب
 في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كانه ليس عينه
 والوجوب لا يتغير بدون الاباحة والندب فيحتاج الى تصورهما فلم يكونا مغايرين
 للوجوب ولهذا كان الامر حقيقة فيهما وظهر بما ذكرنا انه لم يجاوز عن موضعه
 فكيف يسمى مجازا ولكن لقائل ان يقول قد بينا ان معنى الندب الثواب على الفعل
 وعدم العقاب على الترك ومعنى الاباحة التخيير بين الفعل والترك والوجوب
 يتصور بدون هذين المعنيين بل لا يثبت معهما كما تصور الندب والاباحة بدون
 الوجوب فكان مغايرتهما البتة فيكون مجازا فيهما (قوله بان الجزء ليس
 غير الكل الخ) يعنى ان المندوب بعض الواجب لان الواجب ماهو يثاب على فعله
 ويعاقب على تركه فاذا اريد به الندب فقد اريد بعض ما يشتمل عليه الوجوب
 فكان حقيقة فيه كالواريد من العام بعضه (قوله لامتناع انفكاكه) اى لعدم
 انفكاكه ما يثاب على فعله وهو معنى الندب (قوله عنه) اى عن الوجوب الذى
 يشتمل على معنى الندب لانه جزء معناه (قوله واعترض عليه) اى على هذا الدليل
 (قوله بانه) اى الدليل (قوله اذ لا بد فيه) اى في المجاز حاصله لان سلم ان من شرط
 المجاز انتفاء الحقيقة بالكيفية بل الشرط انتفاء الكيفية وذلك يحصل بانتفاء جزء
 منها كما يحصل بانتفاء كلها (قوله من اطلاق الملزوم على اللازم الغير المنفك)
 كاطلاق الاسد بشجاعته اللازمة الغير المنفك بقرينة على رجل لشجاع اقول
 هذا الاعتراض لا يرد الجواب لان دليل المجيب امتناع انفكاك الجزء الحقيقى

عن معنى الكلّي الحقيقى لعدم انفكاك اللازم التفسير المنفك والاعتراض الصحيح
 ما قاله القوم وتوضيحه ان اهل اللسان اتفقوا على ان اطلاق اسم الكل على
 البعض مجاز ولو كان الانتفاء بالكلية شرطا لم يصح هذا القول منهم والحاصل
 ان اطلاق الحقيقة انما يكون في استعمال الشئ في تمام ما وضع له واما اذا كان
 ناقصا او زائدا كالتعاليب يكون مجازا لا محالة (قوله فمن اين يلزم انتفاء المجاز)
 حاصله ان دليل هذا المعترض ليس بتمام لان اطلاق الملتزم على اللازم الغير
 المنفك ليس بشرط في المجاز حتى يلزم ان لا يوجد المجاز اصلا بل المتعبر في المجاز
 اللزوم معنى التسمية فقط (قوله حقيقة لانه ليس غير الملتزم) بهذا التفسير فيكون
 حقيقة في التذب والاباحة لكونهما غير منفكين عن بعض معنى الوجوب قلت
 في كلام الشارح رمز الى تقوية الاعتراض بقوله كما صرح به ارباب البيان لان
 اصطلاح البيانين لا يضر الى الاصوليين لان لكل قوم ان يصطلح على ما يشاء
 ولا مشاحة فيه (قوله وقبل حقيقة) يعنى ان صبغة الامر حقيقة في التذب
 والاباحة (قوله واختاره) اى كون صبغة الامر حقيقة فيهما (قوله لان معناهما)
 اى التذب والاباحة (قوله بعض من الوجوب لانه) اى الوجوب (قوله والشئ)
 اى التذب والاباحة (قوله في بعض معناه) اى بعض معنى الوجوب وهو عدم
 الجرح في الفعل (قوله كالانسان في الاعمى والاشل ومقطوع الرجل) وهذا هو
 صين المعنى الحقيقى لانه جزؤه الاله قاصر فنهك كيف يكون اللفظ فيه مجازا
 (قوله والجمع في بعض الافراد الخ) يعنى كما لو اراد من الجمع العام بعض افراده يكون
 حقيقة فيه أقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس المراد من الاول نعيم بن
 مسعود واهراى آخر والناس اله بنى اهل مكة وهو سفيان مع قومه (قوله ان اطلاق
 الكل من مشاهير المجاز الخ) كما قلنا باتفاق اهل اللسان ان اطلاق اسم الكل
 على البعض مجاز وليس هذا كالعامة اذا اريد بعضه فانه حقيقة لانه موضوع
 لشمول جميع من المسميات للاستغراقها عندنا والشمول موجود في البعض
 والكل حتى من شرط الاستغراق فيه يقول انه مجاز وكذلك لفظ الانسان موضوع
 بازاء معنى الانسانية وبالعمى والشلل لا يتقضى ذلك المعنى لان الانسانية المتعبرة
 بالقلب واللسان باقية فيه (قوله جزء منهما) اى من التذب والاباحة لان معناهما
 جواز الفعل وجواز الترك فصار جواز الترك فيهما جزءا من معنهما (قوله وبه) اى
 بجواز الترك (قوله وبه) اى بالوجوب تبينتهما اى التذب والاباحة فان الامر
 موضوع للطلب المانع من التقيض وهو جواز الترك فيكون متباينان التذب

والإباحة متغايرين له لاجتماع حاصل التباين ذهب الى انه مجاز في الذنب والإباحة
بجماع اشتراك الثلاثة في جواز الفعل الا انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما
مع جواز الترك على التساوي في الإباحة وعلى رجحان الفعل في الذنب فكل من
الذنب والإباحة مقيد بجواز الترك فلا يجمع من الوجوب المقيد بامتناع الترك
فلا يكون جزأه لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالإباحة امتناع اجتماع
الإباحة مع الوجوب في فعل واحد لامتناع صدق احدهما على الآخر فانه لا يتأنيق
الجزئية كالسقف والبيت فلا يكون الذنب او الإباحة مجرد جواز الفعل ليكون
جزأاً للوجوب بمنزلة الجنس بل الثلاثة انواع متباينة داخلية تحت جنس الحكم
يختص الوجوب بامتناع الترك والذنب بجوازه والإباحة بجوازه على
التساوي فيكون كل منها متبايناً (قوله الجواب عن الاول الى قوله حقيقة قاصرة)
حاصله اللفظ عند البردوى ان استعماله في غير ما وضع له اى في معنى خارج
عما وضع له بالكناية فمجاز والا فان استعماله في عينه حقيقة والا فحقيقة قاصرة
وكل من الذنب والإباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوع
للووجوب حقيقة قاصرة فيهما فيؤول الخلاف الى ان استعمالهما في الذنب والإباحة
من قبيل المجاز عند البعض لعدم استعمالهما في تمام موضوعيهما او من قبيل
اطلاق اسم الكل على البعض فيكون حقيقة قاصرة لعدم انتفاء الموضوع لهما
بالكناية فيكون كانه حقيقة قاصرة ولاجل هذا قال فخر الاسلام كانه قاصر
لامغاير ولم يجعل قاصراً بالتحقيق فيكون النزاع لفظياً وكلامياً في الحقيقة حقيقة
(قوله بان الامر غير مستعمل في تمام الذنب الخ) يعنى اناساً ان الإباحة والذنب
متباينين للوجوب مثلاً يعنى الإباحة جواز الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب
جواز الفعل مع حرمة الترك فيكون حرمة الترك معتبراً في الوجوب وجواز الترك
معتبراً في الإباحة جزأً من معناها فيكون متبايناً للوجوب لكن ليس معنى قولنا
ان الامر للإباحة او الذنب انه يدل على جواز الفعل والترك اصلاً يعنى مر جوحاً
او متساويين حتى يكون الجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة
لها على جواز الترك اصلاً (قوله بل في جواز الفعل الخ) اى بل معناه انه يدل على جزء
واحد فقط وهو جواز الفعل من الذنب والإباحة فيكون جواز الفعل بمنزلة الجنس لهما
والوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه لكن في تفسير الشارح ركافة
لا يؤدى الى مراده فأمل في التفسير (قوله وجواز الترك انما ثبت الخ) اى وانما ثبت
جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك ولا خفاء في ان مجرد جواز

الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون من قبيل استعمال الكل في الجزء فلا يكونا متباينين للوجوب لأن جواز الترك بحكم الأصل لا بدلالة الصيغة حتى يكون جواز الترك جزءاً مبيناً بامتناع الترك الذي هو جزء معنى الوجوب (قوله وأورد عليه الخ) المورد صاحب الكشف أقول لا يرد هذا الإيراد على كلام صاحب التتبع لأنه قال معنى قولنا إن الأمر بالإباحة هو أن يدل على جزء واحد من الإباحة وهو جواز الفعل فقط لأنه يدل على كلا جزئيه لأن الأمر لا دلالة له على جواز الترك أصلاً بل انما يثبت جواز الترك بناء على أن هذا الأمر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء للوجوب فثبت جواز الترك بناء على هذا الأصل لا بل لفظ الأمر انتهى فيكون معنى الأمر حينئذ ندباً وإباحةً لا شيئاً آخر ليس من معانيه ولا معنى آخر ليس الكلام فيه لأنه قال أيضاً لأن الأمر يدل على جواز الفعل الذي هو جزءهما أي الإباحة والوجوب لأعلى جواز الترك الذي به المباينة لكن ثبت هذا لعدم الدليل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب انتهى فثبت جواز الترك لأمر التدب والإباحة من هذا الأصل لأن لفظ الأمر فيانم أن يكون الأمر بهذا التقدير ندباً وإباحةً فلا يانم الإيراد ولا يحتاج إلى الجواب بما ذكره صاحب التتبع على طريق المحل لكن يرد عليه ما أورده صاحب التلويح بقوله فإن قلت الوجوب هو الخطأ البال على طالب الفعل ومنع التقيض أو الأثر الثابت به أعني كون الفعل مطلوباً ممنوع الترك أو كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعاً أو كونه بحيث يشاب فاعله ويعاقب أو يستحق العقاب تاركه فلا نسلم أن جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقل عن المصنف من أن عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل فمنوع بمقدمته قلت هذا مبني على أن الوجوب هو عدم الجرح في الفعل مع الجرح في الترك والإباحة عدم الجرح لافي الفعل ولا في الترك وإن التأذن في نفسه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الجرح فيه وكرهه مأذوناً فيه ولا يكون مبيناً ما ندباً للتحقيق بل لا يكون من قبيل إطلاق الجنس على بعضه الأثرى أن قولهم الأمر حقيقة في الوجوب ليس معناه أن وجوب القيام مثلاً هو المدلول المطلق للفعل ثم بل معناه أنه لا يلزم القيام على سبيل التخييم والمنع عن الترك كذا في التلويح آخرنا من الكشف (قوله للقطع الخ) متعلق بقوله لا يمكن (قوله بأنهما) أي الصيغة (قوله أسلاً) أي من الصيغة (قوله بل معناه) أي معنى الأمر (قوله أعني) جواز الفعل فتعاً (قوله وللوجوب) مطلق على قوله

لهما اقول هذا المذكور في الجواب كله مذكور في التنقيح فكيف يرد هذا الايراد
 بعد دفعه (قوله فان قيل) الخ فلنا مذكور في التلويح ووارد الى ما نقلت عنه بقوله
 قلت هذا معنى الخ والمص غيره واورده على قوله ولادلالة لها على جواز الترك
 اصلا وانما ثبت ذلك الجواز اى جواز الترك بعدم الدليل على حرمة الترك كادل
 في الوجوب لامن الصيغة فقال فان قيل قد صرحوا بارادة التنب والاباحه
 بالامر حاصله صرحوا بارادة جواز الترك وهو معنى الاباحه والتنب بالامر
 (قوله ولا ضرورة الخ) اى لا ضرورة في حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل
 في جنس التنب والاباحه مقصور على الجزء الاول وهو جواز الفعل فقط
 ودول عن الظاهر مع تصريحهم باستعمال الامر في التنب والاباحه و ارادتهما
 منه (قوله فغير مقيد الخ) لان معنى قولك ان الامر لا يدل على جواز الترك اصلا
 اى لا في الحقيقة ولا في المجاز فان اردت الحقيقة فلا يفيد لانا ندعى الدلالة مجازا
 (قوله والمجاز) مطلقا على الحقيقة يعنى ان اردت عدم الدلالة بحسب المجاز
 فهو نوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جرما في طلب
 الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه صرحوا او منسوبا بجماع اشتراكهما في جواز
 الفعل والاذن كذا في التلويح (قوله قلنا لا سبيل اليه الخ) يعنى لا فائدة بتصريحهم
 باستعمال الامر في التنب والاباحه و ارادتهما منه على طريق المجاز لانهم
 صرحوا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع و ارادته منه مجازا (قوله لان لفظ
 الاسد) اى لامن حيث ان لفظ الاسد (قوله فاذا كان الجامع ههنا الخ) لم يذكر
 الجواب المذكور في التلويح وهو قوله كان استعمال صيغة الامر في التنب والاباحه
 من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه انتهى (قوله ويسلم كونه انسانا
 بالقرينة) كالجزم والرمى لا بلفظ الاسد وكذلك جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة
 اللفظ بل برجحان الفعل في التنب بواسطة القرينة الا ترى انه لا يجوز ادلاق لفظ
 الانسان على الفرس مع كونه حيوانا او ماشيا او نحو ذلك بل يطلق على مطلق
 الحيوان من غير دلالة على خصوصية فلذلك الامر بطابق على الجزء الاول
 في الوجوب وهو عدم الجرح في الفعل سواء كان واجبا او مندوبا او مباحا فيكون
 المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب وعدم الجرح في الاباحه لاقى الفعل
 ولا في الترك وفي التنب كذلك وبالجملة لا يفتق على التأمل المنصف الفرق بين
 صيغة افعل ولا تفعل عند قصد الاباحه بان مداول الاول جواز الفعل ومداول
 الثانى جواز الترك لامدلول كل واحد منهما جواز الفعل مع جواز الترك

فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قوائنا هذا الامر للندب وقوائنا هو الاباحة
اذا المراد انه مستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه مستعمل في جواز
الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل كما سبق والمراد بكونه للاباحة انه خال
عن ذلك كما اذا قلنا يرمى حيوان ويطير حيوان فان مدلول لفظ الحيوان واحد
لان الاول يستعمل في الانسان والثاني في الطير وكذلك الامر ان يستعمل
بقرينة يكون ندبا ولا بقرينة يكون اباحة (قوله فان قيل) هذا الايراد اورد الى
موضوع جامع مشترك بين الثلاثة وهو جواز الفعل الذي المفيد بتجوز الترك
فيهما (قوله وهو يمتنع ان يكون جزءا من الوجوب) لان جواز الفعل الذي هو
بمنزلة الجنس لهما والوجوب مفيد بترك التجوز وجواز الفعل في الوجوب واجب
غير مفيد بحرمه الترك وتجويزه كفر فكيف يكون جواز الفعل جنسا للثلاثة (قوله
لان المفيد) اي بترك التجوز (قوله خارج عن المقيسد الخ) اي بتجويز الفعل
(قوله فيتحقق التجوز) اي يتحد التجوزات ذاتا فيكون حقيقة (قوله وان تغاير)
الظاهر ان يقول وان تغاير التجوزات بالاعتبار مثلا تجوز الفعل في الوجوب
بتحريم الترك وفي الندب بترجيح جانب الفعل باقرينة وباباحة بالمساوي
وفي اصل الجواز ذاتا لا فرق بينهما (قوله ولهذا) اي ولا اتحاد التجوزات ذاتا وان
تغايرت اعتبارا اشار فخر الاسلام بقوله ان معنى الاباحة والندب بعض من الوجوب
في التقدير كانه قاصر لا مغاير اي كانه قاصر في الاعتبار لا مغاير في الذات (قوله
فليتأمل) اشارة الى ضعف قول فخر الاسلام لانا قدينا قبل ان معنى الندب الثواب
على الفعل وعدم العقاب على الترك ومعنى الاباحة التخيير بين الفعل والترك
والوجوب يتصور بدون هذين المعنيين بل لا يثبت معهما كما يتصور الندب
والاباحة بدون الوجوب فكان مغايرا لهما البته فيكون مجازا فيهما وهذا
مذهب عامة اصحابنا وجهود الفقهاء وهو اختيار شيخنا الحسن الكرخي وابي بكر
الخصاص وشمس الائمة السرخسي ومصدر الاسلام ابي البسر والمحققين من اصحاب
الشافعي وقال ابو البسر قال ابو حنيفة واصحابه وعامة الفقهاء ان الامر اذا اريد به
الندب فهو مجاز فيه (قوله عندنا) يعني ان الوجوب هو عدم الجرح في الفعل
مع الجرح في الترك فارتقاعه يجوز ان يكون بارتقاع الجزئين جميعا وان يكون
بارتقاع احدهما فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب
(قوله لا مجاز في الجواز) بعد ناسخ الوجوب عند الشافعي (قوله لان دلالة
الوجوب الخ) متعلق بيدل الخاصل من مفهوم قوله فلا مجاز عند الاطلاق

واما عند دلالة قيام الدليل فلا نزاع فيه ويساه ان دليل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الكذب ودليل النسخ لا ينافي الجواز لجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض عند الاطلاق حاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لدلالة المجاز على مدلوله المجازي (قوله فعلى تقدير نسخ الوجوب) وبقاء الجواز لا بصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب عن الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد كذا في التلويح من قوله لان دلالة امر الوجوب الى هنا لكن زاد قوله لانتفاء الاستعمال وهما فرع الخ اي لانتفاء استعمال دلالة الحقيقة في مدلولها الضمني مجازا مع كون مدلول التضمني ومدلول المجازي فرع مدلول الحقيقة

فصل في بيان الاختلاف في افادة الامر المطلق العموم والتكرار

(قوله ومطابقة الخ) اي اختلفوا في صيغة مطلقة في افادتها العموم والتكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنع عنه ويحكي ذلك عن المزمع وهو اختيار ابى اسحق الاسفرائني من اصحاب الشافعي وعبد القاهر البغدادي من اصحاب الحديث وغيرهم وقال بعضهم لا بل يحتمله وهو قول الشافعي والفرق بينهما ان الموجب يثبت من غير قرينة والمحتمل لا يثبت بدونها وقال بعض مشايخنا لا يوجب ولا يحتمله الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا بوصف وقال عامة مشايخنا وهو المذهب الصحيح عندنا لا يوجب ولا يحتمله بحال غير ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه ويحتمل كله بدليل ووجه دليله مذكور في البرزوي (قوله عن قرينة العموم والتكرار) لان الخصم لم يدع انه لاطلاق الامر بل المجرد عن القرينة يعني لاختلاف في ان الامر المقيد بقرينة العموم والتكرار اراد بالخصم ص والمرة يفيد ذلك وانما الخلاف في الامر المطلق عن القرينة حاصله اراد بالمطلق المجرد عن قرينة التكرار او المرة لانهما تدلان بقرينتهما على التكرار فلا اختلاف في التكرار فيه الفرق بين العموم والتكرار ان العموم هو ان يوجب اللفظ ما يحتمله من الافعال مرة واحدة لان العموم هو الشمول وادناه ان يكون الفعل ثلثة مثل ان يطلق المرأة ثلث تطبيقات دفعة والتكرار ان يوجب فعلا ثم آخر ثم آخر فصاعدا ادناه ان يكون في فعلين مثلا ان يطلق امرأة واحدة بعد واحدة والظاهر ان المراد منهما الدوام فيكونان مترادفين لان العموم لا يتصور في الفعل المأثورة الا بمر بق التكرار ولهذا لا يوجد في غير البرزوي اللفظ الدوام والتكرار

وقال البرزدي ومن هذا الاصل اختلاف موجب الامر في معنى العموم والتكرار
 (قوله والخصوص والمرة) نحو ادخل الدار (قوله سواء وقت بوقت الخ) يعني
 سواء كانت الصيغة المطلقة ووقت بوقت كقوله تعالى اقم الصلوة لندائك الشمس
 وفي التلويح هذا مثـ ال او خصص (قوله او علفت بشرط) كقوله تعالى
 وان كنتم جنبا فاطهروا (قوله او خصص) اي الامر المطلق كقوله تعالى
 الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما بالسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
 يتكرر بتكرره وهو في السرقة قول اصحاب الشافعي وفي الزنا انه في (قوله او جرد
 عنها) اي الوقت والشرط والوصف (قوله فالمراد بالمطلق) جواب سؤال
 مقدّر تقديره ان ~~ممكن~~ لا معنا في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد
 فلا يكون مما نحن فيه وحينئذ لا معنى لقوله ومطلقة بل مقيد بشرط او وقت
 او وصف فاجاب بقوله فان المراد بالمطلق اي الامر المطلق ههنا اي في مقام
 اختلافهم في الامر (قوله هو المطلق عن تلك الذريرة) اي المجرد عن ذريرة العموم
 والتكرار والخصوص والمرة سواء وقت بعد التجرّد عن هذه الذريرة او وصف
 او جرد عن جميع ذلك وحينئذ لا اشكال (قوله فلا ينافيه التقييد بما ذكر) اي
 بالوقت والوصف والشرط ولا يفيد التجرد عنها فان النزاع باق فبح لا اشكال
 (قوله لا يقتضي التكرار) اي تكرار الفعل وهو وقوعه مرة واحدة في
 مرة مثل تطليق المرأة طلاقاً ثم طلقة اذناه ان يكون مرتين كما سبق وفي الميزان
 ان استعمال لفظ التكرار ههنا لا يراد منه حقيقة لانه عود عين الفعل الاول
 وهو لا يتحقق عند اكثر المتكلمين وانما يراى به تجدد امثاله على الترادف وهو
 معنى الدوام في الافعال وفي القواطع التكرار ان يفعل فعلاً بعد فرائضه
 منه يعود اليه (قوله واما عمومته) اي عموم الفعل (قوله فشمول افراده) وادناه
 ان يكون الفعل ثلاثة دفعات واحدة كتطليق المرأة ثلث تطليقات دفعة (قوله
 فينلازمان) اي التكرار يتلازم العموم والعموم التكرار فيترادف فان معنى هذا جواب
 سؤال مقدّر تقديره ان الاختلاف في موجب مطلق الامر في معنى العموم
 والتكرار فاجاب بقوله فيتلان ما ن بقوله وما منه او امر الشرع فلا يعتبر عموم
 واقتراحهما ان كان صحيحاً لانه افتراقهما فلهذا يقتصر على ذكر التكرار
 (قوله في مثل صلوا او صوموا الخ) لان المراد بهذين الامرين العموم والتكرار
 بمعنى الدوام لان في اكثر الكتب يوجد بلفظ الدوام في محل العموم والتكرار
 (قوله لامتناع ايقاع الافراد وفي زمان واحد) حاصله ما ذكرنا ان ايقاع الافراد

الثلاثة دفعة في زمان واحد في العموم وهو ادناه فلا يمكن في الصيام والصلوات
المفروضات حملوا على الملازمة وهي الدوام والظاهر انهما مترادفان ههنا
لان العموم لا يصور في الفعل المأمور به الا بطريق التكرار مع انهم قالوا في هذين
الامر بمعنى العموم والتكرار (قوله ويفترقان) في مثل طلق بان يقصد العموم
لا التكرار فيه بجهتان الاول في العموم والثاني في الافتراق اما الاول فلان الامر
بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يعديه ممثلا ويحتمل كل الجنس بدليل
وهو النية فكيف يكون العموم في الامر ولان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد
لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن وقال فخر الاسلام وعلى
هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على مصدره لم يحتمل العدد مثل قوله تعالى
السارق والسارقة لم يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الامر ولا يجوز
ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات والالتوقف قطع السارق
الى آخر الحجة وهو باطل بالاجماع فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به
مثل طلق نفسك اثنين او ثلاثة قلنا لا نسلم انه تفسيره بل تغيير الى ما يحتمله مطلق
اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع باللفظ
العدد لا بالصيغة ويمكن ان يحسب عنه بما قاله فخر الاسلام ان المراد بالفعل يقع
على اقل جنسه ويحتمل كله بدايه هذا الاصل رجل قال لاهي آت طلق نفسك
او قال ذلك لاجنبى فان ذلك واقع على الثالث حسدهم وعند الشافعي يحتمل
الثالث اتفاقا والمثنى اختلافا وعندنا يقع على الواحدة لان ينوي الكل انتهى
فيكون طلق نفسك في قصد العموم لا التكرار كما قال المصنف لان التكرار ان يكون
الفعل مرة ثم اخر ثم اخر ادناه فعلين وفي هذا المثال الثالث واقع دفعة وهو ادنى الشمول
واما الثاني فما قاله صاحب الكشف عند شرح قول البردوي في هذا المثال
ان الامر بالفعل يوجب العموم والتكرار فملاك هي او هو ان يطلق نفسها واحدة
وثنتين وثلاثا جملة او على التفسير بقا ذكره ابو البسر في تلازمان ايضا فاين
الافتراق وقال ايضا في شرح هذا المثال فان طلقت نفسها واحدة وثنتين
او ثلاثا وقعن جميعا وان طلقت نفسها واحدة فلها ان تطلق ثالثة وثالثة وكذا
الوكيل اذا طلقتها واحدة له ان يطلقها ثالثة وثالثة في المجلس وبعده ما لم يعزل
والبيهاسير في المبسوط انتهى فعلى هذا التقرر ايضا لا يفتراق وفي كلام المصنف
اشارة الى هذا التفصيل بقوله لجواز ان يقصد العموم الخ كما في ظاهر كلام البردوي
لا التكرار كما ذكره الكشف فافتراقا (قوله بما يستلزم فيه العموم التكرار الخ) لان العموم

ادناه ثلثة والتكرار ذكر الشئ مرة ثم اخرى ثم اخرى فصارت ثلثة وهو معنى العموم
 الاول ان العموم معنى المداومة والتكرار كذلك فبستانم التكرار (قوله فلهذا) اى
 فلا يجل طامة او امر الشرع بما يستلزم العموم والتكرار (قوله يقتضيه) اى قصر
 المص على ذكر التكرار ولم يذكر العموم كما فعل البردوى (قوله وقد ينكر العموم ايضا
 كالبردوى وغيره قال البردوى باب صيغة الامر توجب العموم والتكرار انتهى
 (قوله الى تغاير المفهومين) اى تغاير مفهوم العموم والتكرار (قوله وصحة افتراقهما
 في الجملة الخ) كما سبق في تفصيل المثال المعهود وقول المص اما عمومها الى قوله
 في الجملة عبارة التلويح فلما راجع ثمة (قوله لان المقيد) اى الامر المقيد (قوله بما ذكر
 من القرينة) اى قرينة العموم والتكرار والخصوص والمرة (قوله يقيد) اى
 المقيد (قوله ما) اى الحكم (قوله دلت) اى القرينة (قوله عليه) اى على ذلك
 الحكم يعنى ان دلت القرينة على العموم يدل عليه وعلى الخصوص كذلك
 والتكرار والمرة كذلك اجساجا (قوله وانما الخلاف في الامر المطلق الخ) يعنى
 لا خلاف في ان الامر المقيد بقرينة العموم والتكرار والخصوص والمرة يفيد
 ذلك ولا خلاف ايضا في ان صيغة الامر حقيقة في الوجوب في الصيغة المطلقة
 بل انما الخلاف في الامر المطلق هل يفيد العموم والتكرار ام لا (قوله يقيد) اى
 في الامر المطلق (قوله الاول) اى الفر يق الاول من اربعة مذاهب (قوله
 اما العموم الخ) يعنى وجه القول الاول في افادة الصيغة المطلقة العموم (قوله
 فلذلك لانه) اى لفظ الامر وهو الصيغة (قوله على مصدر معرف بالام) اى
 بالمصدر والذي هو اسم الجنس الفعل الشامل للقابل والكثير لا المستغرق
 كالعام لان المطلق موضوع لشمول جميع من السميات لا لاستغراقها ههنا
 والشمول موجود في البعض والكل ويمكن ان يراد الاستغراق لانه اسم لجنس الفعل
 (قوله من اطلب منك الضرب الخ) يعنى المختصر من الكلام والمطول سواء مثلا
 لفظ الامر (قوله مختصر من طلب الفعل بمصدر ذلك الامر) لان اضرب مختصر
 من قولك اطلب منك الضرب كما ان اضرب مختصر من قوله فعل فعل الضرب
 في الزمان الماضي والمختصر من الكلام والمطول في افادة المعنى سواء فان قولك
 هذا جوهر مضى محرق وقولك هذا نار سواء وقولك هذا شراب مسكر معتصر
 من العنب وقد غلا واشتد وقولك هذا خمر سواء فيكون قوله اضرب واطلب
 منك الضرب سواء لكن المص قصر كلامه على الفر يق الاول واخذ الشمول
 من المصدر المعرف بلام الاستغراق تبعها للتفاناز في التلويح وهم فخر الاسلام

الفريقين لان الفريق الثاني احتج بما ذكره الفريق الاول اكنهم جعلوا المصدر
نكرة وكلامه محتمل لانه قال اسم الفعل اى الاسم الذى يدل عليه الامر اسم عام
لجنسه فوجب العمل بهوم كسائر الالفاظ العامة انتهى وتبعه صاحب التنقيح
وشراح البردوجي والتفتازاني مال الى احد قولى الشافعي ان جنس الفعل
شامل لجميع افراد موجود حرف الاستفراق وفي بعض النسخ اسم علم لجنسه
اى اسم موضوع لجنس الفعل الشامل للجميع لا فعل واحد والاصل في الجنس
العموم فوجب العمل بهوم لان القول بالعموم فيما امكن القول به واجب كما في سائر
الفاظ العموم انتهى اقول تأويل الثاني اولى لان اخذ العموم بتأويل اولى من اخذه
من التأويلين احدهما من صبغة المصدر والاخر من الالف واللام فيه وليس
في الصبغة ما يدل على الالف واللام لانها عبارة اخرى على ان انزع في عموم
الصبغة بلا قرينة وهذا نقد على المص والتفتازاني فتأمل (قوله على قصد الانشاء
لا الاخبار الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان الامر الانشاء وان كان مختصرا
من اطلب منك الضرب فهو اخبار فكيف يكون مختصرا من الاخبار فاجاب
بقوله على قصد الانشاء لا الاخبار يعنى مختصرا على قصد الانشاء من اطلب
منك الضرب لاصلى قصد الاخبار كما في البيوع فلا يكون باينسا (قوله وجوبه
ان التعريف زائد لا يثبت الخ) حاصله ان لفظ الامر صبغة اختصرت لمعناها
من طلب الفعل اى المصدر الذى يدل عليه الامر ولادليل ان يكون ذلك الفعل
المقدر معرفة مثل قول الرجل طلق اى اوقعي الطلاق او طلاقا او فاعل تطليقا
او التطليق وهما اى طلاقا او تطليقا اسمان فردان ليسا بصيغتي جمع ولا عدد
لان بين العدد والفرد تنافيا لان الفرد مالا تركيب فيه من الافراد والعدد ما يتركب
من الافراد والتركيب وعدمه متنافيان فكما لا يحتمل العدد معنى الفرد لا يحتمل
الفرد معنى العدد ايضا فلا يحتمل العدد فان قيل لما كان فردا غير محتمل للعدد
ينبغي ان لا يصح في قوله طلق نية الثالث لانه عدد بلا شبهة كما لا يصح نية الثنتين
عندكم قلنا انه اسم جنس له كل وبعض فالبعض فرد حقيقة لانه ادنى المتبقين
بفرديته ويحتمل كله باعتبار معنى الفردية لا باعتبار كونه متعددا لانه جنس واحد
فصار الثالث الطلقات من طريق الجنس واحدا وفردا حكما الا ترى انك اذا
عددت الاجناس كان الطلاق بجميع اجزائه واحدا فبقال الطلاق جنس
واحد والحيوان جنس واحد وسائر اجناس التصرفات المشروعة كالزكاح
والبيع والمناق والاجارة كذا وكذا فيكون الثالث الطلقات فردا حكما لكونه

جنسا واحدا مع جميع اجزائه فيكون اسم الجنس الفرد واقعا على الكل بصفة
 التكرار لكن الاقل فرد حقيقة وحكما من كل وجه فكان اولي بارحم الفرد عند
 اطلاقه والاخر محتملا اعلم ان المص اختص السؤال والجواب باسم الماعز باللام
 والبر روى وغيره من اصوليين عموا الى الفريقين فقالوا ان لفظ الامر صيغة
 اختصرت لمعناها من طاب الفعل لكن لفظ الفعل فرد سواء قدرته معرفا
 كالفرق الاول او منكرا كالفرق الثاني واليه اشار فخر الاسلام بقوله تطبيقا
 او التطبيق وان الفرد والعدد تناف كاسبق فيكون جوابا الى الفريقين ويكون
 اولي من جواب المص وصاحب التلويح اهمومه فائده كاسبق (قوله واما التكرار
 الخ) اي احتج من ادعى التكرار وهم الفريق الاول لا كما زعم بعضهم ان هؤلاء
 فريق آخر غير الاولين قالوا بالعموم كذا في الكشف (قوله فلان اقرع بن حابس)
 يعني احتج الفريق الاول بالصيغة المطلقة الى التكرار بحديث الاقرع (قوله
 فهم التكرار من الامر بالحج) وهو حجوا والاحتجاج بطريقين احدهما ان الامر
 لو كان موجبه مرة ولم يقتض التكرار لفظا لما اشكل عليه ولم يبق لسؤاله معنى
 كما لو قال حجوا مرة واحدة ولما اشكل عليه علم ان المرة ليست بمقتضاه فيلزم
 ان يكون مقتضاه التكرار ضرورة اتفاقنا على ان مقتضاه احدهما (قوله حيث
 قال اكل عام الخ) وفي البردوى حيث قال في السؤال عن الحج العاظم هذا الم لا بد
 حين قول النبي صلى الله عليه وسلم حججوا (قوله لا يقال لو فهم) اي لا يعارض به
 لو كان موجبه التكرار لما اشكل عليه ايضا كما لو قال حجوا كل عام لانه قد عرف
 ان موجب الامر التكرار (قوله لا نأقول علم الله لا حرج في الدين الخ) حاصله
 انه قد عرف ان موجب الامر التكرار ولكنه قد علم من قواعد الدين ان الحرج
 فيه مني (قوله وان في حل الامر الخ) اي وفي حل الحديث على موجب خرج
 عظيم فاشكل عليه وان ذلك سأل والاحتجاج اثاني ما ذكر في التقويم واليه
 اشار فخر الاسلام ان الامر لو لم يحتمل الوجهين لما اشكل عليه لان موجب اللفظ
 اذا كان واحد الاتشبه على السامع اذا كان من اهل اللسان ولما احتملها
 والتكرار من المرة يجري مجرى العموم من الخصوص وجب القول بالعموم حتى
 يقوم دليل الخصوص فيثبت التكرار من الامر (قوله وجوابه) اي جراب
 من احتج بالحديث الى التكرار (قوله ان السؤال) اي سوال من فهم التكرار من
 اهل اللسان وهو اقرع بن حابس (قوله لا يدل على ذلك) اي لا يدل على فهم
 التكرار (قوله لجواز ان يكون) اي السؤال ويشهد بالجواز ان يكفي ينقض دليل

الخصم والمنع الجواز (قوله لوجدانه الى قوله الثاني) وهو مذهب الشافعي حاصله
 جواب عما تمسك به الفريق الاول من سؤال الاقرع على ما ذهب اليه المجلد
 وجواب الى ما يقين على ما ذهب اليه البرزوي يقال لم يكن سؤال على الاحتمال
 الذي ذكره بل كان عرف ان سائر العبادات متعلقة باسباب متكررة مثل التعليق
 الصلوات بالاوقات والصوم بالشهور والزكاة بالاموال النامية وقدر اى الحج متعلقا
 بالوقت الذي يتكرر في كل عام بحيث لم يصح ادائه قبله وبانتهى الذي ليس هو
 مكرر كالإيمان فاشتبه عليه فلهذا الاشبهاء سأل لانه لا يكون الامر للتكرار لغة
 ومعنى قوله عليه السلام لو قلت نعم لوجبت اى لو قلت نعم يجب في كل عام لوجبت
 فريضة الحج في كل عام وحيث صارت الوقت سببا فانه عليه السلام كان
 صاحب الشرع واليه نصب الشارع كذا ذكره فخر الاسلام في شرح التقويم
 (قوله وبعضها غير متكرر كالإيمان) اى بعض العبادات غير متكرر كالإيمان اعلم
 ان الثابت بالامر وهو الواجب يتقسم بحسب نفسه الى معين كالكذا الواجبات
 يقتضى التكرار في وقته وهو السبب كالصلوة والصوم والى غير كاحد الاشياء
 الثلاثة في كفارة اليمين لا يقتضى التكرار لانه ليس له وقت معين حتى يتكرر بوقته
 بحسب فاعله الى فرض عين كمسامة العبادات والى فرض كفاية كصلوة
 الجنازة والجهاد (قوله لكنه يحتمل بمعنى انه الحج) والفرق بينهما ان الموجب ثبت
 بغير قرينة والمحتمل لا يثبت بدونها كما سبق (قوله لما مر من سؤال الاقرع) يعنى
 سؤال الاقرع مع فهم لغة الامر يقتضى الاحتمال وتفصيله ما روى ابو هريرة
 رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج
 فحجوا فقال الاقرع اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قال ثلاثا فقال عليه السلام لو
 قلت نعم لوجبت عليكم ولما استطعتم فسأله وهو من فصحاء العرب وقول النبي صلى الله
 عليه وسلم ولو قلت نعم لوجبت دليل واضح على ان الامر يحتمل التكرار (قوله ولانه
 مختص من اطالب منك ضربا الخ) وفي هذا الدليل الفرقان مشتركان الا ان الفريق الاول
 قدر المصدر معرفة وقد ردد هذا الفريق بكرة (قوله لان التعريف زائد) حاصله ان الامر
 مختص من طالب الفعل بالمصدر فيقتضى المصدر نكرة لان ثبوته بطريق الاقتضاء
 للمحاجة الى توضيح الكلام وبالنسبة يحصل المقصود فلا حاجة الى اثبات الالف واللام
 فيه ولانه ليس في صفة الامر ما يدل على الالف واللام لانها عبارة اخرى كما سبق (قوله
 والنكرة في الاثبات الخ) اى ان كان المصدر النكرة تسمى الجنس الفعل في الاثبات فكان
 خاصا عندنا لاعام كما قال الشافعي في قوله تعالى فتحرير رتبة انها عامة لكن الفرق
 انها خاصة مطلقة عندنا لكتبتها وتوصفت بصفة عامة عمت بهومها وعنده

عامة بلا وصف سيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى وانما يقيد بالاثبات لان النكرة
 في النفي يفيد العموم بالاتفاق نحو لارجل في الدار وما رأيت اتخذوا وان كانت
 في بعض المواضع عامة في الاثبات ايضا بالقرينة او بعموم العلم ^{العلم} وثمره خير
 من الجرازة وقوله تعالى علمت نفس ما قدمت قال الرضى هذا في المبتدأ كثير
 وفي الناعل قليل حتى اضطر مولانا الفاضل عصام الدين في توجيه قوله تعالى
 علمت نفس ففسر بزعمه باي لم يجهل نفس حتى يفيد العموم انول لاعتبار
 لهماذين المشايخين لشذوذهما وندرتهما وقول الرضى في المبتدأ كثير نحو رجل
 خير من المرأة لا يضر الشذوذ لان هذه الكثرة بالنسبة الى الوحدة (قوله لكن
 يحتمل) ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة انت عرفت ان هذا التقدير مذهب
 صاحب التلويح والمص تبهم اقول اين القرينة مع ان هذا الاحتمال لا يكون
 مفسرا بالفريق الاول ولم يقل هذا الاحتمال الفريق الثاني بل قالوا يحتمل
 المصدر النكرة نفسها العموم لكونه مصدر الا لكونه نكرة لان المصدر لما كان اسما
 للجنس الفعل صحيح ان يكون متناولا لانواعه فكونه نكرة في اثبات لا يمنع من احتماله
 العموم والتكرار الا ترى الى قوله تعالى لا يدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا
 كثيرا حيث وصف الثبور بالكثرة مع انه نكرة في موضع الاثبات فعلم انه يحتمل
 العموم باعتبار انه مصدر لا لانه نكرة فانك اذا قلت رأيت رجلا كثيرا لا يصح
 والنكرة في الاثبات يخص وان كان شايعا يتناول واحدا من افراد الجنس على
 طريق البدلية ولكنها تقبل العموم بدليل يقترب بها وهو كونها مصدرا
 ولو لم يحتمل اللفظ العموم لما صح وصف الثبور بالكثير العام وبما ذكرنا ظهر
 الفرق بين الامر والتهمة لان المصدر في التهمة في موضع النفي فتم ضرورة
 وفي الاثبات احتمالا بقرينة دالة على انه اراد به العموم (قوله وسيأتي جوابه الخ)
 والجواب ما قلنا قبل ان تطليقا او طلاقا اسمان فردان ليسا بصيغتي جمع ولا عدد
 بين العدد والفرد لان الفرد ما لا تركيب فيه والعدد ما يتركب من الافراد والتركيب
 وغده متافيان فكما لا يحتمل العدد معنى الفرد مع ان الفرد موجود في العدد
 لا يحتمل الفرد معنى العدد ايضا لان معنى الفرد ليس بموجود في العدد اصلا
 وكذا الجواب في المعرفة لانه فرد بمنزلة زيد وعمرو فلا يحتمل العدد الا انه اسم
 جنس له كل وبعض فالبعض فرد حقيقة وحكما والكل مثل الثالث الطلقات
 في طلق نفسك فليست بفرد حقيقة ولكنها فرد حكما لانها جنس واحد
 بجميع اجزائه كما يقال في عدد اجناس التصرفات المشروعة النكاح والطلاق

والبيع والاجارة كذا في البردوى وشروحه (قوله وهو مذهب بعض علمائنا انه لا يحتمل التكرار الخ) وفي البردوى قال بعض مشايخنا لا يوجب ولا يحتمل انتهى
اقول لم يذكر المصنف قوله لا يوجب او اكتفى بقوله لا يحتمل لتكرار اشعاره بالرد
قول الشافعي وشوانه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله وهذا القول مستقيم على
اصوله لان الامر لما احتمل التكرار عندهم كان تعليقه بالشرط او الوصف
قرينة دالة على ثبوت ذلك المحتمل وامامنا قال انه لا يوجب العموم ولا يحتمل
التكرار في ذاته فهذا القول اى قول المعلق بالشرط او المقيد بالوصف غير
مستقيم منه لانه لا اثر للتعليق والتقييد في اثبات ما لا يحتمله اللفظ ولهذا لم يذكر
القاضي الامام في التقويم لفظ ولا يحتمله وانما قال وقال بعضهم المطلق
لا يقتضى التكرار ولكن المعلق بالشرط او الوصف يتكرر بتكرره وقال شمس
الائمة ايضا والصحيح ددى ان هذا ليس بمذهب علمائنا وهكذا قبل انتهى
وفي الكشف ولقبائل ان يقول ليس بمسئد ان الامر المطلق لا يكون محتملا
للتكرار والمقيد بالشرط يحتمله لان المقيد غير المطلق فلا يلزم من عدم احتمال
المطلق التكرار عدم احتمال المقيد اياه انتهى فيه بحث لا يخفى على المتأمل
(قوله الا اذا كان الخ) اى الامر معلقا بشرط فيقتضى التكرار لان الامر
بالظهور معلق بشرط الجنابة فاذا تكررت الجنابة تكررت الظهور اقول قوله
الا اذا كان بشرط الخ يقتضى هذا الاستثناء ان المعلق بالشرط او الوصف
يحتمل التكرار والحق انه يوجب على هذا المذهب ولهذا عبر في التقييد عن هذا
المذهب بان المطلق لا يقتضى تكرارا لكن المعلق بالشرط او الوصف يتكرر
بتكرره (قوله يتحقق وصف الدلو الخ) كما في التلويح اقول الظاهر ان هذه
الاية مثال او وقت بوقت ومثال لتحقيق الوصف قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا
الاية وقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا الاية (قوله وجوابه الخ) مذكور
في التلويح مع ضم قوله ولا يلزم تكرار المشروط بتكرر الشرط لان وجود الشرط
لا يقتضى وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضى وجود المسبب انتهى
(قوله والاول بط لان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب الخ) فيه بحث لان وجوب
الاداء يضاف الى السبب حقيقة والى الامر مجازا لان الواجب بسبب الامر
واضافة اداء الواجب الى الامر توسع لان نفس الوجوب بالامر ووجوب الاداء
بالسبب الا ان السبب لا يعلم بالامر اضيف اداء الوجوب الى الامر كذا في شروح
البردوى والوصف الشاغل للذمة فاصل بالسبب لا بالامر لان تعريفه بالسبب

فعلى هذا لا يكون إضافة الواجب الى الامر على سبيل التوسع بل يكون بطريق
 الحقيقة وإضافة وجوب الاداء مجازا فتعين العكس (قوله المراد ههنا العمل الخ)
 يعنى اكثر مما يذ كر السبب والشرط ويراد العلة بين الاصوليين كاتقلا بيه الشرط علة
 نحو ان تدخلت الدار فانت طسائق لان دخول السار يكون علة للعلاقى لانه آخر
 جزء من العلة النسأة والحكم يترتب عليه كالمشرط فبما نحن فيه كقوله تعالى
 وان كنتم جنبا فاطهروا فالسبب بالطريق الاول لان وجود الشرط لا يقتضى
 وجود المشرط بخلاف السبب فانه يقتضى وجود المسبب هذا قاعدة كلية
 لكن المراد ههنا الشرط التعللى انه يقتضى ذلك فلا فرق بين السبب والشرط
 التعللى فلهذا قال والمراد بالاسباب العلة لان المقصود بالاية بيان السببية لا بيان
 الشرطية (قوله وبين ذلك بان الله تعالى لو قال ان كان زانيا فارجم الخ) اقول ان
 الالف واللام في قوله تعالى الزانية والزانى بمعنى الذى اولى فىكون التقدير الذى
 فعل الزنا اولى فعلت اى تمكنت فاجلدوا كل واحد منهما لان الالف واللام
 فى اسم الفاعل يكون بمعنى الذى فيكون المبتدأ منضمنا لمعنى الشرط فكله قبل
 ان كان زانيا وان كانت زانية فاجلدوا كل واحد منهما فقد ثبت عندكم تكرار الجلد
 بتكرار الزانين شخص واحد لتكرر الشرط فقد ثبت فى قواعد الشرع ان المصدر
 فى مثل هذا الكلام سواء كان معرفا كما قال الفريق الاول او منكرا كما قال الفريق الثانى
 علة الحكم عند الجميع لكن ليس التكرار من المصدر المعرف كما قال الفريق الاول
 ولان التكرار لاحتمال اتصافه بالكثير او الاحتمال بالمعرف كما قال المصنف والتلويح
 بل من تكرار الشرط فالزنا علة والجلد حكمه فيتكرر لتكرره لبقاء محل الحكم وهو
 البدن ومن غفلة المصنف قد يراه بان كان زانيا فارجم ولا شك فى هذا المثال لا تكرر
 للعلة وهى الزنا بعد الرجم حتى يلزم تكرار المعلول وهو الرجم الا ترى انه لا فرق بين
 هذه الآية وبين قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فى التقدير لان
 السرقة علة وشرط ايضا الا ان الحكم الثابت بالنص قطع اليمنى وبقطعهما
 مرة لم يبق المحل اصلا وبعد المرة الثالثة عندكم فلهذا لا يتكرر الحكم بتكرار العلة
 الايقضاء المحل فاذا ثبت تكرار الحكم بتكرار العلة ثبت فى الفعل المأمور به تكرار
 الحكم بتكرار الوقت الذى يتعلق الحكم اليه بالشرع لا بالامر فثبت عدم احتمال
 الامر الى التكرار لكن فى طريق التقدير بهذه العبارة خلاف الامام البربرى
 هذا نقد على المصنف لعل الله ان يمن على بهذا التحقيق فى محله ان شاء الله تعالى
 (قوله وانما يضاف الى الامر) وهو ليس بتكرار انت عرفت جوابه فى وجه البحث

فانظر اليه (قوله فالصواب في الجواب الخ) يشير ان الجواب الاول خطأ وبالحال
فقد عرفت من تفصيلنا قبل ان الجواب سالم عن الخطأ والبطلان (قوله)
ان تختار اضافة تكرار وجوب الاداء الى الامر الخ) حاصله اضافة تكرار وجوب
الاداء الى الامر لا الى السبب الذي نسبة الامر اليه باطل لان وجوب الاداء
لا يضاف الى السبب (قوله لا بمعنى الامر الواحد يدل على التكرار ويحتمل الخ)
يعني لامر ادنا باضافة تكرار وجوب الاداء الى الامر انه يدل على التكرار ويحتمل
(قوله يعتبر متوجها في اول الوقت في الصوم) يريد ان لم يتوجه الامر الى جزء
اول الوقت وهو متصل الى الليل من وجه ومتصل الى النهار من وجه كفرض
النقطة بين الشيئين المأذمة من تلاقيهما اليهما وهي مفجزة عند الحكماء
وايست بمفجزة عندنا كالان والحال فلا يكون صوما لان الموقفة فالواع منها
جعل الوقت طرفا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا للوجوب كالصلوة او جعل الوقت
معيارا له وسببا لوجوبه يعني ان يكون الفعل المأذوم به واقعا ومقدرا به وسببا
لوجوبه كشهر رمضان فيعتبر متوجها في اول الوقت لامتناع التوسع بالاداء في
الوقت لانه اذا فات عن اول اوقاته بان اكل او شرب بعد الصبح مثلا فانه لا يكون
الامساك فيما بقي من الوقت قضاء وتبين ان الوجوب يحصل باول جزء الى الغروب
(قوله وآخره في الصلوة الخ) اي آخر جزء الوقت من الصلوة لان الاثم في الصلوة
لا يتوجه في اول الوقت ولا في اوسطه بل في آخره وفي الصوم يتوجه من اوله الى
آخره وفي الصلوة ان توجه في اول الوقت ايضا اما ان يستلزم استيعاب الوقت
او عدم جوازها في اوله واوسطه وهذان ممنوعان بالشرع فيتوجه الامر في آخره
لتبين الاثم فيسه ولانه ان توجه فيها ايضا في اول الوقت الى آخره يلزم تكرار
الاولات في وقت واحد ولكن يومهم هذا ان لا يجوز الصلوة في اول الوقت واوسطه
لان الوجوب انما يكون بتوجه الامر والامر يتوجه في آخر الوقت لافيهما افول
في الجواب ان وقت الصلوة ظرف لامعيار الاتري انه يفضل عن الاداء اذا اكتفى
في الاداء على التقدير المفروض ويجوز الاداء في اي جزء شاء من اجزاء الوقت
بتعيين الشرع يمكن اعتبار الاداء في آخر اجزاء الوقت لان الاثم لا يتعين الا باخر جزء
من وقت الصلوة فتعين اعتبار التوجه في اول وقت الصوم واخر وقت الصلوة
وفي هذا المقام تفصيل لكن لا يساعد المقام (قوله في تكرار الوقت بتكرار توجه الامر
الخ) حاصله يرجع الى الجواب الاول لان وجوب الاداء بتكرار توجه الامر نسبة بين
تكرار الوقت وتكرار توجه الامر كالنسبة بين الشيئين يعتبر من الجانبين لاحتمال

فلا بد من تكرار توجه الامر بالتركز الوقت فيكون اضافة تكرار اداء الوجوب
الى الوقت حقيقة بواسطة الامر (قوله الرابع وهو مذهب عامة علماء الخ)
وهو المذهب الصحيح عندنا (قوله مطلقا) اى سواء علق بشرط او قيد بوصف
اول الخ يعنى ان مطلقا مطلق لامر المطلق عن القرينة المذكورة سواء كان
مطلقا او علقا بشرط او مخصوصا بوصف لا يوجب التكرار ولا يحتمله بحال
(قوله اى جنس الفعل الخ) اى جنس الفعل الذى دل عليه الامر وهو المصدر
سواء كان معرفا او منكرا فالتفصيل سبق (قوله وهو) اى الفعل وهو المصدر
(قوله ادى ما بعده الخ) يعنى الفرد حقيقة وحكما من كل وجه فيكون اولى
بالاسم الفرد عند اطلاقه لتيقنه وعدم احتياجه الى النية والاخر محتمل (قوله
مثلا) اى منقادا لامره (قوله لتعيينه) اى لتيقنه وعدم احتياجه الى النية
فان تكلمه ثم قال ما لو ثبت شيئا يحكم بالفرد (قوله اى كل الجنس بدليه وهو النية)
اى اسم الجنس وهو المصدر الثابت بالامر له كل وبعض فالبعض الذى هو اقله
فرد حقيقة وحكما فالكل مثل الثلث التطابقات فليست بفرد حقيقة بل هى
اجزاء متعددة وليكنها فرد حكما لانها جنس واحد فصارت من طريق الجنس
واحد الا ترى انك اذا حددت الاجناس مع كثرة الاجزاء لا يمنع الوحدة وهذا
كالحيوان من اجناس التصرفات المشروعة فتقول فى العدد الطلاق والنكاح
والبيع والاجارة فيكون الطلاق مع جميع اجزائه فردا حكما لانه جنس واحد
فصار هذا واحدا من حيث هو وله ابعاض كالانسان فرد من حيث ادى
وفى التشبيه مهيان احدهما من حيث هو جنس وان كان ذا اجزاء اى افراد
فى الخارج كزيد وبكر وعمر فكذا الطلاق ووجه التشبيه ظاهر والثاني
ان الانسان الذى فى الخارج واحد كزيد مثلا فرد حقيقة من حيث هو ادى
وان كان ذا اجزاء فى نفسه اى اطراف واهضاء كالرأس واليد والرجل فكذا
الطلاق واحدا من حيث انه جنس وان كان ذو اجزاء، ثلث (قوله لكونه كالالمسمى)
اى لكونه فردا حكما لكون الثلث من اسم الطلاق كالالمسمى فيراد باسم الطلاق
الكمال المسمى وهو الثلث باعتبار التسمية مع النية مجازا لئلا يرد على هذا
التوجيه اطلاق الاسم على تمام المسمى الموضوع له ان يكون مجازا لان الحقيقة
اسم اكل لفظ اريد به ما وضع له مأخوذ من حق الشيء فهو حقيق وحق
اى ثابت وحقيق اى جدير ومنه سميت الحاققة والمجاز يشل بالتأمل فى طريقه
وهو مذهب الجمهور وذهب طائفة الى اشتراط السماع فى كل فرد من النجاس

فيعتبر بذلك الطريق ويقتدى بنظيره ومثاله ومثال المجاز من الحقيقة مثل القياس من النص فعلم منه بالقياس ان كمال المسمى وهو الثالث الطلاقات مجاز لان لفظ الطلاق موضوع في اللغة بمعنى التطبيق كالاسد اذا كان اسم رجل وهو المسمى له بكون لفظا مجازا لغة لان الاسد موضوع للهيكل المخصوص فلا يسقط مما هو موضوعه الاصل ابدأ فيكون مجازا لغة في الرجل حال كونه اسما والطلاق كذلك (قوله علة لعدم اقتضاء) وفي عبارته رمز الى ان التعلق معنوي وعندى انه علة لقوله ويحتمله كله لان في ضمن الاثبات احتمال معنى الكل اثبات عدم احتمال التكرار لان تضمن الامر مصدرا لا يحتمل العدد يقتضي عدم احتمال التكرار لان التكرار لا ينفك عن العدد فشوت معنى احتمال الكل الكون المصدر فردا في الكل حكما لافي احتمال التكرار (قوله كالاثنتين في طلاق الحرة الخ) لان الاثنتين لا يكون فردا لا بقيقة ولا حكما ولا صورة ولا معنى فلم يحتمله الفرد ويؤيده ما ذكر شمس الائمة ولا يعمل بنية الثنتين اصل لانه ليس معنى الفرد صورة ولا معنى بالنسبة الى الحرة واما بالنسبة الى الائمة فيقع بالنية لانه كمال المسمى بالنسبة اليها (قوله والثلاثة الخ) مثال هذا الاصل رجل قال لامرأته طاقى نفسك او قال لاجنبي طاقى امرأتي فان ذلك واقع على الثالث عند الفراق الاول وعند الشافعي يحتمل الثالث اتفاقا والمثني اختلافا وعندنا يقع على الواحدة وان لم ينوشبنا وان نوى الكل وهو الثالث فعلى مانوى (قوله وغيرها) اي غير الثلاثة من الاعداد في سائر الاجناس لان عدد سائر الاجناس غير متناهية وكمال الاعداد في الطلاق ثلثة (قوله وذلك) اي بيان عدم كون المصدر محتملا للعدد وذلك اسم مشار بعبد ويجوز اطلاقه بمعنى هذا كما ذهب اليه بعضهم كذا في البحر وذكر في شرح التأويلات ان ما لا يحس بالبصر فالاشارة اليه بلفظ ذلك وهذا سواء لانه من حيث لا يحس بالبصر اشبه المحسوس الغائب ومن حيث هو مدرك بالعقل او بالسمع اشبه المحسوس الحاضر فصح فيه استعمال اللفظين وذلك كما يقال دخل الامير البلدة فيقول السامع سمعت هذا او سمعت ذلك كان صحيحا لانه اشارة الى الاخبار عن دخول الامير وهو مما لا يحس بالبصر ولهذا قال مجاهد ومقاتل وابن جريح والكسائي والاختفش وابوعبيدة ان معنى قوله تعالى ذلك الكتاب هذا الكتاب انتهى ولكن استعمال ذلك بالواو في عبارة المحصلين في مقام التفصيل والبيان فلا يحتاج الى هذا الاعتبار كما فسرناه في قول المص (قوله لان المصدر مفرد الخ) لان المصدر لا تركيب فيه (قوله والمفرد لا يقع على العدد الخ) لان العدد ما يتركب من الافراد والتركيب وعنده مشافبان

(قوله بل على الواحد حقيقة) أي عندنا (قوله لتعيينه) أي لتعيينه وهو الفرد الحقيقي والحكمي (قوله أو اعتباراً) عطف على حقيقة أي لا يقع الأعلى الفرد الحقيقي أو الحكمي (قوله أعني المجموع من حيث هو المجموع) أي الواحد المراد بجميع أجزائه (قوله فانه) أي المصدر (قوله جنس واحد مجموع اعتباري) وإن كان له الأجزاء (قوله من الاجتناس) أي من الاجتناس الشرعية كالنكاح والطلاق والعناق وغيرهما فيكون جنساً واحداً بجميع أجزائه بالنسبة إلى سائر الاجتناس (قوله فيحتمل) أي الجنس الواحد المجموع من المصدر (قوله لكونه) أي لكون الجنس الواحد الحكمي المجموع كمال المسمى وهو الثلاث الطلقات (قوله وههنا) أي في كون المصدر مفرداً لا يقع على العدد (قوله فيمنوع الخ) لأن المصدر اسم جنس كرجل مثلاً واسم الجنس في الحقيقة فرد شائع في أفراد الاجتناس على سبيل البدلية لأعلى التعيين فإذا دخل عليه لام العهد فبين رجل معين كقولك فعل الرجل كذا تريد رجلاً معيناً نحو زيد الرجل وزيد الإنسان أي الكامل في الرجولية والانسانية لأن الألف واللام إذا دخل على الجنس يصرف إلى التكامل وإذا دخل لام العهد يراد به المعين قال الله تعالى كما أرسلنا إلى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول أي ذلك الرسول بعينه وهو موسى عليه السلام وكذا في اللام الجنس يراد به الفرد الغير المعين قال الله تعالى أخبرنا عن يعقوب عليه السلام وأخاف أن يأكله الذئب ويقع على أقبل ما يحتمل اللفظ وهو الواحد في الجنس المفرد بالاتفاق وكذا في الجمع عندنا خلافاً للكشاف في الفرق بين اللام الداخلة على المفرد وبينها داخلة على المجموع يعني استغراق المفرد الظاهر من الجمع عند صاحب الكشاف لكنه مراد بل الجمع المحلى باللام أو الإضافة أشمل لأن قولهم اعتقت عبدي وأهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض لأن الصفر والبيض صفتي الدينار والدرهم وإن لم يشملاً لما كانا صفتين لاسم الجنس الشامل إلى الواحد ولما كان عبداً واحداً معتمداً إذا كان له عبداً واحداً في قوله اعتقت عبدي ولما حثت في تزوج الواحد في قوله لا تزوج النساء وأما مسلك صاحب الكشاف في سورة البقرة في قوله تعالى الصالحات فإن قلت أي فرق بين لام الجنس داخلة على المفرد وبينها داخلة على الجمع قلنا إذا دخلت على المفرد كان صالحاً لأن يراد به الجنس إلى أن يحاط به وإن يراد به بعضه إلى الواحد منه وإذا دخلت على المجموع صليح أن يراد به جميع الجنس وإن يراد بعضه لآلى الواحد والجمعية في جعل الجنس لآلى واحد أنه انتهى وتبعه السيد السند في حاشيته فالتفصيل في محله فأرجع ثمه لأن هذه الصنادقة

لانساعدهذا البحث (قوله نسلم) أي كون المصدر مفردا مقابلا لانتثية والجمع مسلم
 (قوله ولكنه لا يشك في احتمال العدد) لأن اسم الجنس يحتمل العدد لأن الحقيقة في اسم
 الجنس من حيث هي هي في ذاتها صالحة للتوحيد والتكثير لتحقيقها مع الوحدة
 والكثرة ولاجل هذا يكون اللام في تعريف الحقيقة للاستغراق وإن لم يكن الاسم
 محتملا للكثرة فكيف يكون الاستغراق في قوله تعالى إن الإنسان لفي خسر (قوله والمنع
 مكابرة الخ) لأن وظيفة السائل ثلثة المناقضة والنقض والمعارضة لأنه إما أن يمنع
 مقدمة الدليل أو الدليل نفسه أو المدلول فهنا ليس من قبيل الأول لأن السائل
 أن منع مجردا أومع السند فهو المناقضة فلا يكون منعه في هذه الصورة بلا دليل
 بل بالدليل فهو غصب غير مسموع فلا يقال له المكابرة وإن منع نفسه بالشاهد
 فهو النقص وإما منعه بلا شاهد فهو مكابرة غير مسموعة اتفاقا وإن منع المدلول
 بالدليل فهو المعارضة وإما منعه بلا دليل فهو مكابرة أيضا اتفاقا فقول المص
 مكابرة يحتمل الثاني أو الثالث واعتبارهما معا ويمكن أن يكون غصبا غير مسموع
 ضد الحقيقة لأنه منع مقدمة الدليل وهو لأن المصدر مفرد والمفرد لا يقع على
 العدد بقوله أهل العربية على كونه موضوعا للجنس من حيث هو وهو يعني يدل
 على القلة والكثرة قبصير غاصبا غير مسموع (قوله من حيث هي هي لادلالة
 على العدد الخ) هذا جواب سؤال مقدر ذكرناه في تعريف الحقيقة بلام
 الاستغراق حاصله سئلنا كون اسم الجنس للكثرة بقرينة العوارض وهي لام
 الاستغراق وجوابه لكن لأن استعماله في الكثرة بلا قرينة ولا دليل يدل على
 الكثرة في الخارج (قوله اذ لا دلالة للعام على الخاص أصلا) فيه بحث لأن العام
 إذا أريد به بعضه فانه حقيقة فيه لأنه موضوع لشمول جميع من السميات كما ومن
 والامر كذلك للاستغراقها عندنا والشمول موجود في البعض والكل حتى من
 شرط الاستغراق فيه يقول أنه مجاز في البعض أيضا مع أن المدعى فكس في هاه
 المسئلة فتفطن والتحقيق سبق مرة بعد أخرى في أن الأمر حقيقة في الوجوب
 والتدب والاباحة فيصح استعماله فيه قطعا فتأمل (قوله بمعنى كل فرد) كما في قوله
 تعالى إن الإنسان لفي خسر (قوله لا بمعنى جموع الأفراد الخ) يعني لا بمعنى الفرد
 الحكمي الاعتباري بجمع اجزائه كما قلتم (قوله فإن زعمت أنه أيضا واحد
 اعتباري الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره أن المشتبه عندنا فرد وعندكم كل
 فرد فلا وجه للبحث فأجاب بقوله في المطلوب اذ لا ينبغي باحتمال العموم وانكار
 سوى كل فرد من أفراد الفعل (قوله أغلوه من أداة الاستغراق وكلامنا في المفرد

العارى عنها الخ) ويمكن ان ينقش بان يقال انكم اخذتم الكل من النية باعتبار
الاعداد الشامل بجميع الاجزاء وهذا ايضا مجاز يحتاج الى القرينة لاجماله فكيف
يقال ابن احدىهما عن الآخر فتأمل (قوله انه) اى الامر (قوله لولم يحتمل العدد
لما صح تفسيره به) اى بالعدد (قوله مثل طلق نفسك الخ) مما صله كيف يقال
ان الامر لا يحتمل العدد ولو قرن به على سبيل التفسير لا يتقام كقول الرجل لامرأته
طلق نفسك ثنتين او ثلث مرات وكانت ثنتين او ثلث مرات بصبا على التفسير
واولم يحتمل لما صح ذلك وكذلك تقول صم ثلثة ايام او كل يوم اى ابدا (قوله
بانا لان لم انه تفسير الخ) اى لانه تفسير لغة على سبيل بيان موجب المطلق
منه (قوله بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ الخ) يعنى بل تغيير الى معنى آخر
لا يحتمله مطلقه بل يحتمله التغيير كما قرن الشرط بالطلاق والاستثناء بالجملة على
سبيل تغيير موجه الى وجه آخر لا على سبيل بيان موجب المطلق منه فان قول
القاتل انت طلاق ثلاثا لا يحتمل التأخر ولا ثنتين ولو قال الى شهر او الى واحدة
تأخر الى شهر ولم يقع الاثنان (قوله ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد الخ)
اى تبين ان عمل العدد فى التغيير لا فى التفسير لان التفسير يقرر الحكم لا يغيره
وتوضيحه انه لو قال لامرأته امرك بيدك فطلق نفسك او اختارى فطلق
نفسك فقالت طلقت نفسي او اختارت نفسي يقع الطلاق باننا اعتبارا للمفسر
وهو اختارى او امرك بيدك فبكونان كتابة لا صريحا ولو قال اختارى فطلبة
او امرك بيدك فى تطلبة فطلقت نفسها او اختارت نفسها فهى رجعية لان
التطلبة ام يوضع على وجه التفسير بل خيرها فى التصريح فكان رجعية كذا
في الجامع الصغير للثمر تائى واما نصب العدد على التمييز فليس على التفسير بل
اقيامه مقام المصدر فان قوله طلقت امرأتى ثنتين او ثلاث مرات معناه طلقت
تطلبة ثنتين ثنتين او تطلبة ثلثا كذا فى النجوم واصل شمس الأئمة حتى لو قال
لامرأته طلقتك ثلاثا او واحدة وقدمات المرأة قبل ذكر العدد اى عدد الطلاق
للفظ العدد وهو الثلاث فتبين ان عمل قران العدد فى التغيير لا فى التفسير لان
التفسير يكون مقررا للحكم المفسر لا مغيرا له وحكم شمس الأئمة فى هذه المسئلة
بالتغيير لا بالتفسير صريح بان وقوع الطلاق بلفظ العدد لا بالصيغة لانها
مذكورة وانما قال وقدمات قبل ذكر العدد لان الزوج يحتسب الى البيان وبعد
الموت لا يثبت لعدم وقوع الطلاق بهذه فلا يقع شئ وتوضيح التفسير والتغيير
سبق (قوله مشكل انت عرفت قبل) لاشكال اصلا فى التغيير فى القران لان قران

العدد بالامر كقرآن الشرط والاستثناء بالطلاق اذا قلت انت طالق ثلثا لا يحتمل التأخير ولأنين واذا قلت الى شهر او الا واحدة غيرت موجبهما حقيقة لا صرفية فلا يرد هذا الاعتراض فلا يحتاج الى جواب المص. بارجاع الحقيقة اللغوية الى الحقيقة العرفية فهي مجاز ايضا كما اريد من الامر المعنى انكلى المجموعى وهو الفرد حكما (قوله يخالف لاجماع اهل العربية الخ) اقول لا مخالفة لهم لان الجنس عندهم موضوع لواحد شايع على سبيل البدلية (قوله فنى اقتصر المتكلم على المصدر) الذى لا يحتمل العدد (قوله علم انه اراد موجبه العرفي الخ) اعلم ان البرزوى وجع الاصوليين جعلوا المصدر وسائر اسم الجنس كانسان فردا حقيقة وحكما من كل وجه في الواحد عند اطلاقه وفي الكل محتملا بصيغة انه واحد بجميع اجزائه عند الاعداد وتبعهم المص وقد اضطر في هذا المقام عن الجواب جعل الواحد الحقيقي من كل وجه مجازا والكل المجازى الاعتبارى حقيقة وام يطلع على مراد المجيب عن البحث بقوله واجب وهو صاحب الكشف مع تصريحه بقوله على سبيل تغيير موجبه الى وجه آخر لاهلى سبيل بيان موجب المطلق منه كقران الشرط والاستثناء بالجملة على سبيل تغيير موجبه الى وجه آخر لاهلى سبيل بيان المطلق منه (قوله قيد به احترازا عن اسم فاعل علما كالحارث والقاسم الخ) اللام فيهما زائدة ليست بالازمة كالان والذى والتى والجوت لانها لا تنفك عن اللام مع البناء ولازمة بالقلبة كالنجم والديوان والتريالكن يجوز دخوله على العلم لمحا لوصفيتها مقصورا على السماع كالقياس والحسن والحسين ولا يقال المحمد والعلى كدخوله في قول الشاعر يا عدام العمرو من اسيرها حراس ابواب على قصورها اعلم ان جميع النحويين ذهبوا الى زيادة اللام في العمرو وتبعه ابن الحاجب في شرح المفصل لكن قال في محل آخر يريد النكرة بالعلم لمشاركته في الاسم فاجراه مجرى الانواع نحو رجل ورجل وادخل عليه الالف واللام في قوله باعدام العمرو الخ وفي البحر اللام للعهد والمخضوز والغلبة وموصولة وزائدة لازمة كالان والذى ام غير لازمة نحو باعدام العمرو الخ قال الدماميني في شرح التسهيل لا يجيد اسما بنيا قد تحلى باللام الا الان وهو شاذ لا ينقاس عليه لان الشذوذ في حكم العدم انتهى اقول لم يطلع على ما قاله ابن يمش ان اساق الالف واللام الاسماء المثبتة لا توجب لها الاعراب الا ترى ان قولهم الآن والذى والتى والجوت ونحوها لم توجب لها اعرابا قال ابو حيان في الارتشاف وفي سبب بناء الآن اقوال

وقد يعرب على رأى بدليل انتهى وفي هذا المقام تفصيل لا يساعده هذا الفن
 (قوله فان الدلالة المعتبرة الخ) جواب سؤال مقدر تقديره ان الحارث والقاسم
 يدلان على المصدر مع انهما ليسا بمأخوذ فيه فاجاب بقوله فان الدلالة المعتبرة الخ
 حاشاه المصدر في الاعلام ليس بمراد وان توجه ذهن اليه لان العلم انما وضع
 للدلالة على المسمى لا على الدلالة على الموضوع له (قوله كالسارق) في قوله تعالى
 السارق والسارقة (قوله وذلك) اي عدم افتضاء المصدر الذي دل عليه
 اسم الفاعل (قوله اريد بها) اي السرقة (قوله المرة عندنا) وعند هم المرتين
 وبعد الثالث لا يحمل للقطع وعندنا يعني فقط لان قراءة ابن مسعود رضى الله
 تعالى عنه فاقطعوا ايمانها بمنزلة المقيد من المطلق فيصير كانه قال فاقطعوا
 ايمانها فلا يتناول البسري فيكون محمل القطع في المرة الثانية الرجل البسري
 بالسنة والاجاع لانه آلة السرقة كاليد فان قيل بخصيصه الايدي باليمنى يجرى
 مجرى النسخ فلما هذا قيد جاء في الحكم لان الواجب قطع يد فاذا قيدت
 باليمنى كان القيد زيادة وصف بالحكم المسكوت عنه فيثبت فيه كافي وقوله تعالى
 فصيام ثلثة ايام متتابعات فيرفع الاطلاق بالقيد ويجب الجمل على السنة
 والاجاع وان لم يقرأه ابن مسعود مع انها ثابتة فاذا ثبت التقيد في النص جعلت
 صفة الجمع في ايديهما مجازا عن التثنية ضرورة كقوله تعالى فقد صغت قلوبكما
 وكقوله تعالى الحج اشهر معلومات كيف والعمل بالجمع غير ممكن لانه ليس لكل
 انسان الايدي كالاصابع فيصرف الى اليمنى وفي كون الجمع المحلى باللام والاضافة
 مضحكا اتفاق سوى صاحب الكشف كما سبق (قوله ولا احتمال ههنا للواحد
 الاعتباري) اي لاحتمال لمصدر الذي دل عليه اسم الفاعل ان يحمل على المعنى
 المجموع الاعتباري (قوله اعني كل السرقات التي توجد منه) اي من السارق
 والايانم ان لا يقطع السارق الى آخر العمر (قوله والاولى) اي اليمنى (قوله متعينة)
 يعني الآية بجملة والسنة والاجاع وقراءة ابن مسعود يفسرها اذ القراءة يفسر
 بعضها بعضها كما اختص مصحف ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات كما سبق
 (قوله فلا يكون البسري) بالاجاع والسنة وقراءة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه
 (قوله والاعم مر اذا ضرورة الخ) عطفت على البسري اي فلا يكون الاطراف
 مرادا كما قال الشافعي لضرورة الشرع فانه عليه السلام كان صاحب الشرع
 واليه نصب المشارع كذا ذكره فخر الاسلام في شرح التوقيم السارق لا يؤتى
 على اطرافه الاربعة عندنا ولكن يحبس حتى يجد توبته (قوله فتقول الشافعي)

ان الآية تدل على قطع يسرى السارق في الكرة الثمانية الظاهر ان يقول
 فقول الشافعي ان الآية تدل على قطع اليسرى تدل وعلى اطرافه الاربعه يكون
 ضعيفا وجه استدلاله ان الله نص على الايدي بنص الجمع واضافها الى السارق
 ماوجب الاستغراق كقولك عبيد كما فبدخل البسار كاليني في الحكم بمطلق الاسم
 ولا يحمل على اليمن لان فيه ابطال الاطلاق وذلك يجرى مجرى النسخ
 عندكم ولان فيه ابطال صيغة الجمع لانه لا يكون لسارق وسارقة ايمان بل لهما
 يمينان فثبت ان البسار محل القطع وكيف لا والبسار آلة السرقة كاليمن وفوق
 الرجل اليسرى فيكون محل القطع الا ان في المرة الثانية يثبت المحملة للرجل
 بالسنة والاجماع فلا يوجب ذلك انتفاء الحماية بالسكاب وفتح اطراف الاربعه
 لتكونها آلة للسرقة كما قطع البسار في المرة الثانية عندنا يقطع جميع الاطراف
 بحدود السرقة عنده ووجه الضعف ان قول الشافعي بعد تعيين صاحب الشرع
 قولنا ونعلا اليد اليمنى والرجل اليسرى مع انضمام اجماع الصحابة رضوان الله
 تعالى عليهم اجمعين في يد اليسرى والاطراف الاربعه ضعيف وان يجوز عنده
 حل المطلق على المقيد في القراءة الغير المتواترة لان الواجب قطع يد فاذا
 قيدت باليمن بالسنة والاجماع والسكاب كان القيد زيادة وصف فيه فيرتفع
 الاطلاق بالقيد ويجب الحمل بالاجماع وكأنه قال لآخر اعتق عبدا من عبيدي
 ثم قال عنيت بغلان وهذا جائز عنده ايضا قوله قبل مع ان الحكم واحد داخل يعني
 قبل في وجه قول الشافعي حل المطلق على المقيد اتفاقا فكيف لم يحل الشافعي
 المطلق يعني ايديهما على المقيد يعني قراءة ايمانهما مع ان الحمل اتفاقا في
 (قوله لم يحل الشافعي المطلق على المقيد) في هذه المسئلة لما سبق
 في بحث تعريف القرآن قال مالك والشافعي لا يجوز العمل بالشاذ
 مطلقا لانه ليس بقراء ان اهدم تواتره (قوله لانه لا يحمل في مثل هذه الصورة)
 يعني لا ينكر الشافعي حل المطلق على المقيد لكن ينكر حل هذه الآية المطلقة
 على حل قراء ابن مسعود لانها ليست بآية عنده لانها غير متواترة حتى يكون
 آية مقيدة يصح الحمل عليها اتفاقا (قوله وهو الذي لم يقيد المطلوب به بوقت)
 اي الذي لم يقيد المطلوب به بوقت معين كالموقفة لان الموقفة انواع بالنسبة الى
 الوقت فالمطلقة نوع واحد بالنسبة الى الوقت لانها غير متعلقة بوقت معين
 فيكون مطلقة واحدا فان قلت العبادة لا بد لها من وقت فكيف يكون مطلقة
 قلت يعني من الوقت الوقت المحرود الذي تعلق جوارها به كالموقفة لا يقال ما من

فعل الاطلاق بوقت محدود عند وجوده لانا نقول المراد الوقت عينه الشارع
 لا غير الا ترى ان قضاء صوم رمضان يجوز الى وقت لا يفوته القضاء وكذا قضاء
 الصلوة واداء الزكاة والفطر والعشر والكفارات ايضا لان الشارع لم يذكر لها
 وقت معين (قوله يكون الاثبات به) اي بالمطلوب به (قوله بعده قضاء) اي بعد وقته
 قضاء (قوله وقد يزداد او غير مشروع الخ) يعني قد يزداد او غير مشروع بعد قوله
 قضاء (قوله فعلى الاول) اي عدم الزيادة يكون امر الحج وهو محجوا (قوله مطلقا)
 اي مطلقا عن وقت معين في سنة معينة لكونه واجبا في العمر (قوله وعلى الثاني)
 اي على زيادة او غير مشروع يكون موقتا وهو الحق لان فخر الاسلام قال واما
 النوع الرابع من الموقنة فهو المشكل وهو حجة الاسلام ومعنى قولنا انه مشكل انه
 وقته العمر او شهر الحج في كل عام صالح لادائه او شهر الحج من العام وقت معين
 لادائه ولا خلاف في الوصف الاول وهو ان كل عام صالح لادائه يعني اذا اخرج
 عن العام الاول كان مؤديا لقاضيا بالاتفاق فاما الوصف الثاني اي تعيين اشهر
 الحج من العام الاول لادائه فهو صحيح مع وصف الاول عند ابى يوسف في الحال
 اي في السنة الاولى واشهر الحج في هذا العلم الذي لحقه الخطاب به بمنزلة وقت
 الصلوة من حيث انه لا يجوز تأخير الصلوة عن الوقت فكذلك لا يجوز تأخير الاداء
 عن السنة الاولى فاذا ادرك العام الثاني صار بمنزلة العام الاول لا بصير العام الثاني
 كذلك اي بمنزلة العام الاول لا بشرط الادراك الى الثاني الا انه اذا اداها صار
 مؤديا لقاضيا وقال محمد لا يتعين هذا الوقت اي العام الاول لادائه وانما وقته العمر
 فبسمه التأخير بشرط ان لا يفوته عن العمر اعلم ان الاشكال في ذات الحج وفي وقته
 اما الحج فانه فرض العمر فمن هذا الوجه يشبه الصلوة ومن حيث انه لا يسع في كل
 سنة الا حجة واحدة يشبه الصوم او من حيث انه اركان معلومة لا يقع الامن اركان
 معلومة معينة من اشهر الحج كان يشبه الصلوة ومن حيث انه يمنع مشروعية
 غيره كان يشبهها بالصوم وقبل الاشكال في الوقت واستناد الاشكال الى الحج بمجاز
 اما الاشكال في الوقت فان وقته كل العمر فمن هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن
 حيث ان اشهر الحج في كل عام لا يسع فيه الا حجة واحدة يشبه وقت الصوم وقبله
 الاشكال بالنسبة الى سنة واحدة فان اشهر الحج في كل سنة يفضل عن الاداء
 فكان يشبهها بوقت الصلوة ومن حيث انه لا يجوز فيه الا حجة واحدة يشبه بوقت
 الصوم وانما سمي مشكلا لانه دخل في اشكاله هذا المخلص ما في البردوى وشروحه
 (قوله من اقسام المطلق) لانه ليس لها وقت معين لادائه لاني اليوم ولا في السنة

(قوله كما ذهب اليه صاحب الميزان) أقول لا وجه لتخصيصه به بل عند عامة
الاصوليين والعقهاء (قوله ولا قيده) أي تعالى الصوم بالنهار داخل في مفهوم
الصوم لانه غير ممكن في الليل في الايام المنهية فلا يكون قيد اليوم للصوم قيدا
لصوم بالوقت (قوله وعدّها من الموقت الخ) أقول وجه التماس بناء على ظاهر
قول الامام محمد في اختلاف وقت الحج وهو اشهر الحج من هذا العام بمنزلة يوم
ادركه في حق قضاء رمضان فان من وجب عليه قضاء رمضان اذا ادرك يوما
من ايام آخر لا يمتنع عليه وجوب القضاء في هذا اليوم حتى لو اخر وقته لا يأتى لان وقت
القضاء جميع العمر فكذلك الحج فاذا كان الحج موقتا مع كونه عمريا يقتضي ان يكون قضاء
الصيام وسائر الاداء من الصيام موقتا وانما خص هذا الظاهر دون الاول أي دون
اول جزء الوقت في الصلوة مع انه مثله بلا فرق لانه اشبه بوقت الحج من وقت
الصلوة فان وقت اداء الصوم ينقطع باقبال الليل الى الغد كما ان وقت اداء
الحج ينقطع بانقضاء اشهر الحج من هذا العام الى اشهر الحج من العام القابل
بخلاف وقت الصلوة لانه لم يخلل بين اجزائه ما يمنع جواز الاداء (قوله أي الامر
بصدقة الفطر الخ) وفي البردوي والنذر بالصدقة والنذر المطلق جمع بين
ما وجب بإيجاب الله تعالى وبين ما وجب بإيجاب العبد فالزكاة والعشر وصدقة
الفطر نظير الاول والنذر بالصدقة المطلقة أي غير المقيدة بوقت نظير الثاني
﴿فصل﴾ في امر المطلق لا يوجب الفور (قوله

والصحيح) الذي عليه مشايخنا وفي البردوي والصحيح الذي عليه عامة مشايخنا
(قوله لا يوجب الفور) يعني ان الامر المطلق عند عامة مشايخنا لا يوجب الفور
بلا خلاف الا في مسألة الحج لان تعيين الوقت فيه مختلف فيه ابتداء فلا نعي
مسألة الحج مبنية على سائر الامر المطلق الذي يقتضي الفور على معنى ان في الامر
المطلق اول اوقات الامكان متعين للاداء عند أبي يوسف لان الخلاف في الامر
المطلق لا يوجب الفور لم لا مثل وجوب الزكاة وصدقة الفطر والعشر وغيرها
ابتدائي كما زعم الكرخي حتى يحمل على الامر المطلق اختلاف الحج الذي عند
أبي يوسف واجب على الفور حتى يأثم بنفس التأخير رواه عنه بشر والمعلى
ومكذا ذكر ابن شجاع عن أبي حنيفة قال سئل عن له مال الحج ام يتزوج قال
بل يحج به فهذا دليل على ان الوجوب في الحج عنده على الفور لكن في مطلق
الامر اتفاق سوى الكرخي وجاهته من جملة من مشايخنا (قوله وهو) أي
الفور (قوله لزوم الاداء في اول اوقات الامكان) أي لزوم اداء الواجب في الامر

المطلق في اول وقته (قوله بحيث يلحقه الذم بالتأخير عنه) اى اول وقته الذى
 يمكن الاداء فيه (قوله خلافا للكرخى منا) وفي البردوى وجهاً من مشايخنا
 لان الكرخى جعل مسألة الحج بناءً على الامر المطلق مع ان المسألة مبتدأة غير
 بناءً لان الامر المطلق لا يوجب الفور عند ابي يوسف ومحمد وطامة مشايخنا
 بخلاف (قوله وبعض اصحاب الشافعى) اقول هذا التقيد يقتضى ان يكون
 التأخير في الامر المطلق جائزاً مطلقاً مع ان جواز التأخير عند الشافعى واصحابه
 في حق الشباب الصحيح دون الشيخ والمرضى ذكر الغزالي في المستصفى ان التأخير
 عند الشافعى واصحابه جائز في حق الشباب الصحيح دون الشيخ والمرضى لان البقاء
 الى السنة الثانية في حق الشباب الصحيح دون الشيخ والمرضى فلا يكون اتفاهم
 على عدم الفور معنا مطلقاً وذكر في اشارات الاسرار لابي الفضل الكرماني وقال
 محمد والشافعى يجب توسعاً بحمل فيه التأخير الا اذا غلب على ظنه اذا اخر
 يفوت واما اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت فجأة لم يلحقه اثم بالتأخير وان كان
 بعد ظهور امارات يشهد قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل التأخير فان العمل
 بدليل القلب واجب وعند الشافعى لا اثم بالتأخير وان مات كذا في المسبوط
 وغيره والخلاف في التأم بالتأخير لافي جواز التأخير اتفاقاً (قوله والقائلين) عطف
 على قوله للكرخى فيد بحث لان ايجاب الامر المطلق من القرينة التكرار بتكرار وقته
 عندهم ولا وقت للمطلق حتى يقتضى التكرار بتكرار الوقت بل شبهتهم في هذا
 الخلاف انما يكون في بناء الامر المطابق على مسألة الحج كما قال ابو يوسف على
 الفور ومحمد على التراخي لاما قاله المصنف بقوله لهم قوله تعالى الخ (قوله بل
 من الفاء الخ) اى الفاء التى تدل على التعقيب اقول الجواب الصحيح في هذا المقام
 ان الامر المطلق في هذا الامر لا يقتضى الفور من الفاء بل من علم الله تعالى
 المحيط الى الابد كافي قوله تعالى ولو ترى اذ فرقوا على النار فترى مستقبل واذا نظرت
 للماضى ومضاف للجملتين وانما كان كذلك لان الشئ كائن وان لم يكن بعد وذلك
 عند الله قد كان لان علمه به سابق وقضاه نافذ فهو كائن لا محالة فهذا من هذا
 القبيل لا من الفاء التعقيدية (قوله اقول قدمع المحققون الخ) اقول لا يرد هذا
 المنع على المجيب لانه لم تدع الفاء الجزائية التعقيدية بل التعقيب مطلقاً مثل الاول
 فالاول والاقدم فالأقدم لان اذ نظرت لساخى الزمان لا شرط حتى يرد عليه
 المنع وان سلم كونها ظرفاً متضمناً لمعنى الشرط لا يقتضى وجوده وجود الشروط
 كيف يكون التعقيب فلا نسلم الشرط الشرعى لا يقتضى وجود الشروط لكونه

علة فيكون تعقيب لعدم تخلف المعلول عن العلة (قوله للقطع) علة للمنع على طريق المناقضة يعني سند لمنع مقدمة الدليل وهي افادة التعقيب ويسمى بالحسب وهو تعيين موضع الخلط وأيس بدليل المنع فهو غصب ضيق مسموع عند المحققين نعم قد يتوجه ذلك بعد اقامة الدليل على تلك المقدمة المنوعة ويجوز ان يمنع الدليل نفسه بالشاهد فيكون نقضا او المدلول بالدليل فيكون معارضة اقول يمكن ان يجب من جانب المعلل عند المناقضة بالدليل او بالتنبية او اثبات مدعى بدليل اخر فهو الاقدم فالأقدم وعند النقض ايضا بنى شاهد بالمنع بان يقال لا نسلم عدم دلالة هذه الآية على الفور من عدم دلالة قوله تعالى اذ انودى لان اذ للظرف زمان الماضي واذا في هذه الآية شرطية واستقبالية فلا اتحاد بينهما وان كان في بعض المحل اتحاد بينهما في دخول الفاء الجزائية او اثبات المدعى بدليل اخر ايضا وعند المعارضة بالتعرض الى دليل المعارض اذ يصير المعلل حينئذ كالمسائل وبالعكس ثم ان من يكون بمصدر التعليل قد لا يكون مدعى بل نافلا عن الغير فلا يتوجه عليه المنع بل يطلب منه تصحيح النقل فقط هذا الذي ذكرناه طريق المناظرة (قوله لادلالة لقوله تعالى اذ انودى الخ) اقول وان سلم عدم دلالة هذه الآية المصدرة باذا الظرفية المتضمنة معنى الشرط في المستقبل من الزمان على التعقيب فلا يلزم من هذا عدم دلالة الظرفية الماضية الغير المتضمنة لمعنى الشرط التي وقعت الفاء بعدها على التعقيب نعم اذا وقع في الصدر يقع الفاء الجزائية بعدها نحو قوله تعالى اذ انودى فانه فائتوا لانه ظرف متضمن معنى الشرط وفي هذه الآية ظرف لان لا تسجد فافين القياس اعلم ان دليل القائلين بالفور ايس ما ذكره المصنح حتى يحتاج الى هذا التأويل بل دليلهم على ما ذكره القوم ان الامر يوجب اداء الفعل في اوقات امكان الاداء واهل هذا اوايدى في الوقت الاول بسقط الغرض عنه بالانقضاء لان الامر طلب اداء الفعل وهذا الوقت صالح للطلب فيجب الاداء في الحال ولا يجوز التأخير لانه نقض للوجوب لان التأخير ترك لفعله في وقت وجوبه وترك الفعل في وقت وجوب الفعل نقض للوجوب وانه باطل ولان التأخير تنويع لانه لا يدري اينقدر على الاداء في الوقت الثاني ام لا يقدر والمشكل لا يمارض المتيقن فيكون التأخير تفويتا ظاهرا ولان الحكم الثابت به الاعتقاد واداء الفعل والاعتقاد يجب على الفور وكذا الاداء ولان النهي ضد الامر وانه يوجب الانتهاء على الفور فكذا الامر ان النهي يوجب الدوام او وقوع مصدره في سياق النفي وفي الاثبات

مرة واحدة في المطلق (قوله فالوجه الخ) أي الوجه الكمال في الجواب
 وإنما فسرنا الوجه بالكمال لأن اللام إذا دخل على الجنس يحتمل الكمال نحو
 زيد لرجل وزيد الإنسان أي الكمال في رجولية والإنسانية ويحتمل أن يكون
 بمعنى الذي نحو ثبت أي الذي هو بيت فإن اللام في الجنس يكون بمعنى الذي
 كاسم القائل والمفعول والتفصيل في البحر (قوله خالف جمهور المتأخرين بالامر الخ)
 أقول لا يمنع هذا الجواب دلالة الامر على الفور لأن امتثالهم بالامر وإذا كان
 امتثالهم بالامر المطلق بغير قرينة الفاء يبدل الامر المطابق على الفور مع أن الجواب
 خلافه (قوله أو يقال) عطف بتقديران على أن يقال فالتقدير أو الوجود في الجواب
 أن يقال أن ذلك يجوز أن يكون أمرا مقيدا بوقت معين لأن المنع أن يسرع
 في إقامة الدليل فلا سائل أن يمنع وقدمه من مقدمته أو كليتهما على التعيين
 فلذلك يسمى منعا ومناقضة ونقضاً تفصيلاً ولا يحتاج فيه إلى شاهد يتقوى به
 المنع بل الجواز يكفي في المنع (قوله فلا دلالة فيه الخ) أي في الوقت المعين (قوله
 على المطلوب) أي على كون الامر المطابق على الفور وهو مطلوب لأنه صار
 موقفاً فلا تذكر دلالة الوقت على الفور (قوله ولنا) أي لمامة مشايخنا القائلين
 بالتراخي (قوله أن الفور أمر زائد بثبوت الخ) وإنما قيد بالشروط لأن النهي يوجب
 الانتهاء على الفور اتفاقاً (قوله فيحتاج إلى القرينة الخ) لأن الزائد عن معنى الشيء
 يحتاج في إرادته إلى القرينة كالحجاز (قوله بخلاف التراخي) أي بخلاف التراخي
 في الامر المطابق لأن الامر مأخوذ من المضارع فيكون التراخي معناه حقيقة
 على قول من جعل الاستقبال حقيقة أو مشتركاً بين الحال والاستقبال لا أمراً
 زائداً يحتاج إلى قرينة (قوله بمعنى عدم التقييد بالحال) يعني المراد بالتراخي
 أن لا يكون معنى الامر بمعنى الحال ولا يكون فوراً (قوله لا التقييد بالاستقبال) أي
 لا بمعنى التقييد بالاستقبال (قوله فلا يحتاج إلى القرينة) أي التراخي الذي لا يحتاج
 الامر في دلالاته إلى القرينة في الامر وهو الاصل لأن الامر لا يدل على الفور ولا على
 التراخي بل كل منهما بالقرينة وهم لا يسنون بالفور أمثال الماء مور به عقب ورود
 الامر بالتراخي الايمان به متأخراً عن ذلك الوقت وصاحب التوضيح أصح على
 أن المراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فالتراخي عنده أعم
 من الفور وغيره وذلك لأنه لا استدلال على كون مطلق الامر التراخي بأن الامر جاء
 للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الدور إلا بالقرينة وعند الإطلاق وعدم القرينة يثبت
 التراخي لصورة عدم قرينة الفور لا بدلالة الامر لأنه كان معارضاً أن يقول جاء

للفور والتراخي فلا يثبت التراخي الا بقريضة فعدمها ثبت الفور فدفعها بان الفور
 امر زائد بثبوت فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي فانه عدم اصلي فظهر من
 هذا التحقيق ان مراده بقوله هو الاصل عدم القرينة وهو الاصل لا الاصل
 الذي دل عليه صيغة الامر وهو اما حال واما استقبال او مشترك بينهما
 والجواب منا غير ما ذكر المصنف ان صيغة الامر انما وضعت لطلب لا غير فلا يقيّد
 بزمن دون زمان كما في سائر صيغ الافعال الموضوعات لها بيانه ان قوله افعّل ليس
 يتعرض للوقت المعين كما ان قوله فعل ليس يتعرض للوقت المعين فكما لا يجوز
 تقييد الماضي والمستقبل بزمن فكذلك لا يجوز تقييد الامر بزمن ما خلاستوت الزمنة
 كلها في حقه فثبت ان الصيغة لا توجب الفور واما قول الخصم في التراخي نقض
 الوجوب قلنا انما نقض الوجوب اذا كان مضيقا لا موسعا والفوات لا يتحقق الا
 بالموت والنجاة نادرة في الزمان الثاني فيمكن الاداء فيه وانما يجب تعجيل الاعتقاد
 لانه مستغرق جميع العمر فيجب في الحال وكذا الانتهاء مستغرق جميع العمر فيجب
 في الحال بخلاف وجوب الاداء حيث لا يستغرق العمر فلا يجب في الحال وبهذا
 الجواب قد طاع الصباح فاطنف المصباح (قوله وايضا) اي ولنا ايضا في منع
 الفور (قوله لكان الثاني والثالث تناقضا الخ) لانه لو كان معنى الامر الفور فهو
 الساعة او بعد ساعة او بعد يوم تناقضا لان معنى افعّل افعّل هذه الساعة
 ومعنى او بعد ساعة لا تفعل في الساعة بل بعد الساعة او بعد اليوم فيكون تناقضا
 (قوله ان يكون الاول بيان تقرير) اي يكون الاول تفسير لما دل عليه اللفظ كما سبق
 انه اذا قال الامر انه امر لك يدك فطلق نفسك يقع بآينا اعتبارا المفسر وتقرير الاول
 (قوله والاخير ان بيان تقرير الخ) اي تغيير اللفظ الى معنى آخر لا يحتمله مطابقة كقولك
 انت طالق لثلاثا يحتمل التأخير ولاثنين ولو قلت الى شهر او الا واحدة تأخر الى شهر
 وام يقع الاثنان كما سبق وكذلك بالنسبة اليهما (قوله لبي على اطلاقه) اي
 اطلاق المفسر (قوله مما يكذبه) يعني انه قد اجاع على افعّل مطلقا وفعّل
 الساعة مقيد يكذب بيان التقرير لان التقرير تفسير لا يغير المفسر فثبتنا غير
 (قوله اقول ان اريد الخ) اي الاطلاق في سبيل لفظ قد لم ان لفظ افعّل مطلقا ولفظ
 افعّل الساعة مقيد لكنه غير مفيد لكون النزاع لفظيا (قوله وان اريد معنى الخ)
 اقول مراد المجيب اجاع غير الخصم فكيف لا يصح دعوى الاجاع عند الجواب
 الى الخصم الذي يخالف الاجاع (قوله اي بين ابى يوسف ومحمد الخ) ارجع
 الضمير الى ابى يوسف ومحمد ولم يذكر في المتن بل فسر لهما في الشرح لان مراده

ان هذا المتن لغز لا يمكن الاطلاع عليه الا بعد النظر في البردوى ان الخلاف في الحجج بعدم الخلاف في الامر المطلق مذكور فيه (قوله وذهب الكرخي وجاعة من مشايخنا الى انه الخ) اقول بين قول المصنوع او لا خلافا للكرخي منسوبا وبين قوله وذهب الكرخي وجاعة من مشايخنا نوع ركازة في الظاهر لكن المراد بقوله خلافا للكرخي منا في افادة مطلق الامر الفور عند الكرخي فقط لا عند جماعة من مشايخنا واما المراد بقوله وذهب الكرخي وجاعة من مشايخنا الخ فليس خلاف افادة الامر المطابق الفور عندهم فان الامر المطلق لا يوجب الفور عندهم غير الكرخي بل الخلاف ان الامر المطلق يوجب الفور عند ابي يوسف لان ابي يوسف حكم في امر الحجج بالفور مع اطلاقه فيكون مبني لا يحسب الامر المطلق الفور (قوله والصحيح انه لا خلاف بينهما هنا) اي في مجتبه الامر المطلق لان الامر المطلق لا يوجب الفور عندهما وعند عامة مشايخنا (قوله والخلاف الواقع بينهما) اي بين ابي يوسف ومحمد (قوله ابتدائي) اي مسألة مبتدأة لبنائية كما زعم الكرخي فعند ابي يوسف الحجج واجب على الفور حتى باثم بالتأخير رواه عنه بشره والعلوي وذكر ابن شجاع عن ابي حنيفة قال سئل عن له مال ابيع ام يتزوج قال بل يبيع فهذا دليل عنده على الفور كما سبق فذهب محمد في ذلك الى ان الحجج فرض العهر بلا خلاف لانه اذا ادى بعد سنين يكون اداء عند ابي يوسف ايضا لا قضاء وسبب الخلاف ان الحجج يجب مضيقا عند ابي يوسف لا يسعه فيه التأخير عن العام وقال محمد يجب موسعا يسعه التأخير (قوله كما هو ظاهر كلام فخر الاسلام) اقول ظاهر كلام فخر الاسلام على خلافه لانه قال واما النوع من الموقنة وهو حجج الاسلام انتهى (قوله اول عدم الاطلاق) اي كونه ابتدائيا لعدم الاطلاق لانه لا يتأدى في كل عام الا في وقت خاص فيكون وقته نوعا من انواع اشهر الحجج في جميع عمره (قوله بل هو موقت باشهر الخ) والى العبد تعينه كصوم القضاء فانه موقنة بالعمر ووقت اداؤه النهر دون الليالي كما ان وقت الحجج اشهر الحجج دون باقي السنة ومع هذا لا يتعين الابتداء العبد فعلا بل يرق الاداء الا ترى انه متى اداه كان مؤديا ولو كان الاول متعينا لصار بالتأخير مقنونا كما في شهر رمضان مع ان عند ابي يوسف كان مؤديا (قوله وقد مر معناه) اي انه موقت باشهر الحجج دون باقي السنة (قوله ولما كان تقسيم المقيد) اي الامر الموقت المقيد من حيث هو مقيد بوقت (قوله الى الاقسام الخ) اقول اراد رد ما قاله البردوى اخذنا من الكشف يأتي تفصيله لان صاحب البردوى قال الامر الموقت ينقسم

الى ثلثة اقسام نوع منها جعل الوقت ظرفا للمؤدى وهو وجود الفسل وشرطا
للاداء وهو اخراج الفعل من العلم الى الوجود وسببا للوجوب وهو وقت الصلوة
الآتى انه يفضل عن الاداء فكان ظرفا محضا لامعيارا كالصوم والاداء يفوت بفوته
فكان شرطا لان الشرط ما يتوقف عليه الحكم ولا يترتب والاداء يختلف باختلاف
صفة الوقت وتفسد الصلوة بالتعجيل قبله فكان سببا والقسم الثانى من الموقفة
ما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه مثل شهر رمضان والقسم الثالث ما جعل
الوقت معيارا له ولم يجعل سببا كآوقات صيام القضاء والكفارات والندور (قوله
باعتبار القيد الخ) اى باعتبار قيد الموقفة من الاقسام اثلثة (قوله قسم القيد الخ)
اقول قال فخر الاسلام القسم الاول من الاقسام الثلاثة باعتبار تقسيمه الى اربعة
انواع لان القسم الاول وهو وقت الصلوة اربعة انواع منها ما يضاف الى الجزء
الاول اذا ادى عنده والثانى ما يضاف الى ما يلى ابتداء الشروع وهو الجزء الذى
يتصل بالشروع من سائر اجزاء الوقت ونوع آخر ما يضاف الى الجزء الناقص
عند ضيق الوقت وفساده كصلوة العصر وقت الاصفرار عند الغروب مثلا
والنوع ما يضاف الى جلة الوقت وذلك يكون فى القضاء دون الاداء واما النوع
الرابع من الموقفة وهو حج الاسلام فهو مشكل لانه فى كل سنة اذا ادى يكون اداء لقضاء
فعلم من هذا التقرير ان الاقسام الثلاثة يصير ستة باعتبار قيد قسم الاول لاباعتبار
تقسيم القيد الى ستة اقسام كما قال فخر الاسلام قال صاحب الكشف قوله وهذا
القسم اربعة انواع اى الوقت الذى هو ظرف بالنظر الى كونه سببا اربعة انواع
فكان هذا فى الوقت تقسيمه السببه لانيفسه انتهى وتبعه المص فقال قسم القيد
الى ستة اقسام اربعة منها ما ذكر وخمسة جعل الوقت الذى بمعنى الظرف
معيارا وسببا لوجوبه مثل شهر رمضان وجعل الوقت الذى بمعنى الظرف معيارا له
ولم يجعل سببا كآوقات صيام القضاء والكفارات والندور فيكون
ستة باعتبار تقسيم القيد اقول الحق ما قاله البردوى وتبعه صاحب التوضيح لان
الاصل فى انواع القسم الاول من الموقفة ان الوقت لما جعل سببا لوجوب الصلوة
وظرفا لادائها لم يستقم ان يكون كل الوقت سببا لان ذلك يوجب تأخير الاداء
عن وقته او تقديمه على سببه فى النوع الاول لانا لانحتاج فيه الى جعل الجزء
سببا فاضطر الشيخ فقسم اولا الى ثلثة اقسام ثم قسم الاول باعتبار قيده الى اربعة
اقسام فصارت ستة لان المقسم غير معتبر بعد التقسيم حتى صار سبعة ولان الجمع بين
انظر فيه والسببه متعذر لانه ان روى جانب السببه يجب تأخير الاداء

عن الوقت وفيه ابطال معنى الظرفية والشرطية المنصوص عليهما بقوله تعالى
 ان انصاوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وان روعي جانب النظرية بحسب تقديم
 الحكم على سببه وهو ممنوع بدلالة العقل وفيه ابطال اعتبار السبب وتختلف الحكم
 من العلة لانه في معنى العلة فوجب ان يجعل بعضه سببا لان في جعل كله سببا يلزم
 احدا الامر بن المحالين فوجب ان يجعل بعضه سببا وبعضه ليس بسبب فلاجل
 هذا ايصح تقسيم القيد الى الاقسام الستة (قوله قيد حقيقة) كصلوة المفروضة
 في وقتها واصوم في رمضان (قوله وبعضها تسامحا) كالوقوات مصابم القضاء والكفارات
 والندور واداء الحج لانها من الموقنة لكن وقتها ليس بمتعين فتكون تسمية الموقنة
 تسامحا (قوله وهو) اي ذلك الوقت يشير جواز وضع الضمير موضع اسم الإشارة
 (قوله اما ظرف للمؤدى) يعنى يكون الوقت ظرفا حقيقة بالوجود الفعل لان حقيقة
 الظرف يطلق على الزمان والمكان (قوله المراد ما يفضل المؤدى الخ) يعنى المراد
 بالظرف الظرف المحض لا المعبأ كالصوم (قوله فاذا اكتفى على القدر المفروض
 الخ) يعنى اذا اكتفى في الاداء على القدر المفروض يفضل الوقت عن الاداء لان
 الظرف ههنا ان يكون الفعل واقعا فيه ولا مقدرا به كالمعبأ فيجوز الاداء في اى جزء
 شاء من اجزائه (قوله وشرطا للاداء) اي تحصل الفعل واخر اوجه من العدم
 الى الوجود (قوله فان قيل ظرفية الوقت للمؤدى يستلزم شرطية الاداء الخ)
 حاصله كل ما كان ظرفا لفعل كان شرطا له لانه لا وجود له بدون هذا الظرف
 نحو قوله ان دخلت هذه الدار فانت طالق فالدخل في هذه الدار شرط حتى
 لو دخلت في دار اخرى لا تطاق ولان الظرف بمنزلة المحل والمحل شروط (قوله
 فلا حاجة الى ذكرها) اي ذكر الشرطية لان كل ما كان ظرفا لفعل كان شرطا له
 كما عرفت (قوله قلنا ان اريد بالمؤدى نفس الفعل الخ) اي الفعل الذى لا يوجد الا
 بل على طريق المشاركة نحو اذ مات فلان من بنى تميم وشعور من قتل قتيل (قوله
 عن وصف الاداء الخ) حاصله ان كان المراد من المؤدى ترك ما تسمى بالقياس في الوقت
 ومن الاداء اخرجها من العدم الى الوجود فكانا معايرين (قوله لتحقيق الخ) اي لتحقيق
 الاداء بعد حصول المؤدى واخر اوجه من العدم الى الفعل بعد دخول الوقت
 ونفس الفعل يعتبر قبل الحصول والوقت الا ترى ان الوقت ظرف الزوال وليس
 بشرط وتقول ايضا الوقت ظرف المفروضة من حيث ان المؤدى وقع فيه
 وشرط من حيث انه مفوت بقواته وفواته تعيين الشرع وتعيينه بوقت محدد ود
 لامن حيث انه ظرف فصارا معايرين (قوله وان اريد به من حيث انه هو المؤدى

فاللزم) مسلم لان الاداء نسبة الى المؤدى (قوله لكنه غير بين حتى يستغنى عنه
 الخ) يعنى لزوم النظر في نسبة الاداء غير بين فيكون اللازم اعم مثلاً اذا ادى
 رجل الزكوة الى الفقير فالاداء تسليم الدراهم اليه و المؤدى نفس تلك الدراهم
 انى حصلت في يده واذا كان كذلك لا يستفاد من نظرية المؤدى شرطية الاداء
 اذ لا يلزم من كون الشيء شرطاً لشيء ان يكون شرطاً لغيره ولا يلزم من كون الشيء
 المسمى ظرفاً لشيء ان يكون مشروطاً لوجوده كالوعاء ظرف للماء فيه وليس بشرط له
 لانه يوجد بدون الظرف فكيف يستغنى عن ذكره بل في ذكر الشرط فائدة
 عظيمة (قوله لا لوجوب الاداء فانه) اى وجوب الاداء (قوله ثابت بالخطاب) اى
 يخبر من الله على العبد بخطابه (قوله كوقت الصلوة الخ) هذا مثال لكون الوقت
 ظرفاً لمحض المؤدى وشرطاً للاداء وسبباً لنفس الوجوب (قوله فانه ظرف لها)
 اى ان الوقت ظرف للصلوة (قوله لفضله) اى الوقت (قوله عنها) اى الصلوة
 (قوله اذا كنتى بالقدر المعروف الخ) يعنى اذا كنتى في الاداء على القدر المفروض
 يفضل الوقت عن الاداء ويجوز الاداء في اى جزء شاء من اجزاء الوقت ولو كان
 ظرف معيار كالصوم لمسا جاز ذلك فثبت ان مراد المصنف ظرف كامل وهو
 ان يكون الفعل واقعاً فيه ولا مقداره لان المقياس وان كان الفعل المأثور به واقعاً فيه
 لكنه مقداره فيزداد الظرف المحض وينتقض بازيداً منه مثلاً لو طال ركعتنا
 من الفرض كقراءة سورة البقرة بالتأليف في الفجر والمغرب مضى الوقت قبل
 تمام الاداء (قوله وشرط الخ) عطف على قوله ظرف فان الوقت شرط
 لاداء الصلوة فان حصول الفعل واخراجه من العدم الى الوجود يوجد في ذلك
 الوقت فيكون الوقت شرطاً لاداء الصلوة (قوله لتوقفه عليه) اى لتوقف
 الاداء على الوقت لان الشرط ما يتوقف عليه الحكم ولا يترتب (قوله مع عدم
 دخوله فيه) اى عدم دخول الوقت في الاداء لان الوقت شرط والشرط ليس
 بداخل في الاداء وهو حكم الصلوة (قوله ولا تأثير في وجوده الخ) اى لا تأثير للوقت
 في وجود الاداء لان في الوقت وخارج لا يختلف صورة ومعنى وقد سمي الاداء في الوقت
 اداء وخارج الوقت قضاء فثبت انه لا تأثير للوقت في وجود الاداء لكونه شرطاً او الاما
 جاز الاداء في خارج الوقت وهو مسمى بالقضاء فثبت ان الوقت شرط
 (قوله وسبب) عطف على ظرف او شرط (قوله لوجوبها) اى لنفس وجوب
 الصلوة لا لوجوب الاداء كما سبق اعلم ان بعض العلماء لا يدركون الفرق بين نفس
 الوجوب ووجوب الاداء ويقولون ان الوجوب لا ينصرف الا الى الفعل وهو الاداء

فبالضرورة يكون نفس الوجوب هي نفس وجوب الاداء ولا ينفى فرق والفرق
انه لما كان الوقت سببا لوجوب الصلوة كان معناه لما حضر وقت كان لازما
ان يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى وهي الصلوة فليزوم
وجود تلك الهيئة عقيب السبب هو نفس الوجوب ثم الاداء هو ايقاع تلك
الهيئة فوجوب الاداء لزوم ايقاع تلك الهيئة وذلك مني على الاول لان السبب
اوجب وجود تلك الهيئة لمناسبة بينهما فان المراد بالسبب الداعي ثم بواسطة
هذا الوجوب يجب ايقاع تلك الهيئة فالوجوب الاول يتعلق بالصلوة وهي
الهيئة والثاني بادائها (قوله وقد ذكره) اي لكون الوقت سببا (قوله ادائه)
اي كثيرة مثل قوله تعالى فن شهد منكم الشهر فليصمه ونظائر كثيرة (قوله
اقواها) اي اقوى الادلة قوله تعالى اقم الصلوة لادلوك الشمس (قوله فان الاصل
في اللام الخ) الفاء علة اقواها (قوله كونها للتعليل الخ) حاصله ان كون هذه
الاية اقوى الادلة لكون لام فلادلوك الشمس للتعليل في الاصل فيكون نصا
للسببية لان المراد بالسببية العلة واما في سائر الادلة يلزوم العلية لالاية صريحا
مثلا استدلاله بقوله تعالى فن شهد منكم الشهر فليصمه للتعليل انه اذا كان
اشيئا خيرا للاسم الموصول فان الصلة علة للخبر وقد ذكر انه اذا حكم على المشتق
فان المشتق منه علة وههنا كذلك لان قوله تعالى فن شهد منكم الشهر معناه
شاهد الشهر فالشهور علة فيكون الاستدلال بواسطة مع ان الحكم على المشتق
يقضي عليه المشتق منه ليس بمطرد قال الكافي في باب الربو ان كتاب البيوع
موضع الاشتقاق عليه مأخذ الحكم اذا كان صالحا كالزنا والسرقة واذا امكن
فلا فيكون هذه الاية اقوى الادلة لكون العلية مأخوذة من الاصل (قوله
كونها للتعليل) فيه بحث لان المحويين ذكروا اللام الجارة اثنان وحشرون معنى
وام يقتصر على التعليل كما اقتصر سبويه معنى الباء على الالتصاق وهو معنى
لا يفارق عن الباء فلا يلزم من كون اللام تعليلا ان يكون اصلا لمعنى اللام ويدل
على عدم اصله تأخيرهم في العمد لان الاصل واجب التقديم عندهم
(قوله دون الموقفية) فيه بحث لان اللام الموقفية ليست بمذكورة في معنى اللام الا
ان يقال ان معنى لدلوك الشمس بعد دلوك الشمس فيكون موافقة بعد فيكون
وقفية وفي المعنى والركشي وعند اكثر النحويين والمفسرين وغير ابن اياز في هذه
الاية انها بمعنى بعد وقال ابن اياز انها للتعليل وفي الحديث صوموا لرويتهم
وافطروا لرويتهم كذلك وزعم بعضهم ان اللام وقفية لجواز وضع الوقت موضع

اللام كما قيل في لام لقيام قرينة يعنى وقت قيام قرينة اواقم الصلوة وقت
دلوك الشمس وهذا النزاع ليس كمن البدلية لانها منقول عن الامثله وان كان
ضعيفا فان تعصبل في البحر والكشاف والمغنى (قوله ومعنى سببته لها الخ) هذا
جواب سؤال مقدر تقديره ان معنى السببية ههنا علة مستقلة للحكم والعلة للحكم
هو الله تعالى فكيف يكون الوقت سببا لها فاجاب بقوله ومعنى سببته الخ (قوله
رتب الحكم عليه) اى رتب الله تعالى الحكم على الوقت (قوله لظهوره) اى
اظهار الحكم في ذلك الوقت (قوله كترتيبه) اى الله تعالى (قوله وهذه) اى
السببية (قوله مؤثر فيه) اى في الحكم (قوله كالتار في الاحراق) اى كنسبة
الاحراق الى النار في قولك النار محرقة مع ان الاحراق في الحقيقة مختص بالله
تعالى لخالفه في قصة ابراهيم عليه السلام لكن ينسب الى النار بعادة الله تعالى
لانكونها مؤثرة حقيقة كما قال الجوس ولهذا يفرق بين الحكماء وحكماء الاسلام
في تأثير الكواكب بعادة الله تعالى (قوله فان قبل الحكم قديم فلا يؤثر فيه) اى
في حكم القديم (قوله اى الوقت الحادث) المتجدد انا فانا (قوله القديم هو الايجاب
الازلى) اى الذى منزه عن تعلق بالثأثير اليه (قوله والوقت ليس بمؤثر فيه)
اى في ايجاب الازلى (قوله وانما يؤثر) اى الوقت (قوله فيما يرتب عليه) اى على
الايجاب وهو وجوب الصلوة في وقته وهو حادث فلا اشكال في تعلقه كما قال
المتكلمون الارادة قديمة والتعلق او الظهور حادث (قوله قوله ولنا فاة) مبتدا (قوله
علة اقره قلنا خبره) يعنى ولنا فاة متعلق بقلنا (قوله قدمت) اى ولنا فاة (قوله
عليه) اى على قلنا اقول هذا التقديم كلام جيد عند سبويه ولبس المحصر سوى
المنحصرى ولاجل هذا التزم ابو حيان رده وكذا ابن الحاجب في شرح الفصل
بالاستدلال الضعيف فليراجع ثم (قوله اى وان يكون ظرفية كل الوقت) هذا
السؤال نشأ من جعل الوقت ظرفا وسببا حاصلا جعل الوقت ظرفا للوذى وسببا
لنفس الوجوب والجمع بينهما معذرة لانه ان روى جانب السببية يجب تأخير الاداء
عن الوقت وفيه ابطال معنى النظر فيه والشرطية المنصوص عليها بقوله
تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وان روى جانب النظرية يجب
تقديم الحكم على السبب وفيه ابطال اعتبار السبب كما سبق فيلزم المناقاة بين
كون الوقت سببا وبين كونه ظرفا فاجاب بقوله قلنا السبب للوجوب جزء من
الوقت لا كله هذا معنى قول البردوى الاصل اى الدليل في انواع قسم الاول
من الموقنة لما جعل سببا للوجوب الصلوة وظرفا لادائها لم يستقم ان يكون كل الوقت

سببا لان ذلك اى كون الوقت سببا يوجب تأخير الاداء عن وقته او تقديمه فيلزم
 الامرين المحالين فوجب ان يجعل بعض الوقت سببا وهو ما يسبق الاداء حتى
 يقع الاداء بعد سببه وليس بعد الكل جزء مقدر فوجب الاقتصار على الأدنى
 ولهذا اى واكون السببية مقتصرة في الجزء القابل من الوقت ومقتصرة على
 الأدنى قال أصحابنا الثلاثة والشافعي وأصحابه في الكافر اذا أدرك الجزء الأخير بعد
 ما سلم زمه فرض الوقت انتهى ملخصا (قوله جزء من الوقت الخ) اى جزء
 مقدر من الوقت وهو الأدنى وهو الجزء الاول يعنى اذا لم يكن بعد كل الوقت جزء
 مقدر متعين معلوم شرعا وعقلا يجوز ترجيح الجزء الاول على سائر الاجزاء نحو
 النصف والثلث والرابع والعشر لعدم الاولوية وفساد الترجيح بالامر جمع وجب
 الاقتصار عند الأئمة الثلاثة والشافعي على الأدنى القليل من الوقت وظهور اثره
 في حق القضاء كما سبق (قوله لا كله كما في المعيار) والا يلزم الامر ان المحالان
 (قوله ووجه المناقاة) اى وجه كون الوقت ظرفا للصلوة وسببا لها متافيان (قوله
 ان ظرفية الوقت يقتضى الاحاطة) اى احاطة جميع الاوقات اى اوقات الصلوة
 المفروضة الواحدة المتعينة (قوله وسببية الخ) بالنسبة عطف على ظرفية
 الوقت (قوله التقديم الخ) مفعول يقتضى المقدر حاصلة وان سببية الوقت يقتضى
 التقديم لان السبب حله وعلة الشئ تقتضى تقدمها عليه (قوله وبث الاول)
 اى ظرفية الوقت (قوله لان الكلام في الاداء الخ) اى اداء الصلوة في وقتها
 وان لم يكن الوقت ظرفا محيطا لجميع اجزاء الوقت لكان قضاء والكلام في اول
 نوع القسم الاول في الاداء لافي القضاء (قوله فالتى الثانية) اى كون الوقت سببا
 لان الوقت جميع الاجزاء فالسبب حله يقتضى التقديم فلا يكون الوقت سببا
 لكونها متافيين (قوله فان قيل المحاط غير المسبب الخ) حاصلة ان المسبب اداء
 الصلوة والوقت ظرف محيط بجميع اجزاء ما يجوز فيه الصلوة فاذا قدم اداء الصلوة
 في اول الوقت فيكون تقديما على البعض دون الكل يعنى يكون تقديم الاداء بقدر
 ما يمكن اداء الفرض على سائر الوقت وهو البعض فلا يكون تقديما على الكل
 وهو الوقت الذى يحيط بجميع اجزائه (قوله نعم لكنه) اى لكن اقتضاء الاحاطة
 (قوله يستلزمه) اى يستلزم جميع المحاط سببا (قوله اذلا اداء قبل الوجوب الخ)
 حاصلة ان الاداء وقع فيه ولما كان كل الوقت سببا واحدا كان تقديم الاداء على
 البعض تقديما على كل السبب (قوله ثم ذلك الجزء) اى الجزء الذى صار جوابا
 لمناقاة الظرفية للسببية بان يعتبر جزءا من الوقت المحيط (قوله لا يجوز ان يكون

اول الوقت على التعيين) اى بتعيين الشرع والعقل واما عدم تعيين الشرع بديهى
 لانه ان كان كذا لا يجوز الصلوة في سائر اجزاء الوقت فهى جائزة في اى جزء شاء واما
 عدم تعيين العقل للزوم ترجيح بلا مرجح (قوله سواء ولبه الشروع) اى سواء ولى
 الشروع والاداء الجزء الاول بان يكون الشروع متصلا وهذا راجح عندي
 بدلالة تعيين العقل لان الاداء اذا كان متصلا بالجزء الاول وهو السبب يقع الحكم
 متصلا بالسبب وهو معنى وجود المعلوم عند وجود العلة (قوله والا) اى او لا يلبه
 الشروع كالاداء في الوسط والاخر (قوله والا) اى ان كان الجزء اول الوقت على
 التعيين (قوله لما وجبت على من كان اهلا لها بعده) اى لما وجبت الصلوة على المؤمنين
 بعد الوقت يعتبر فيه الجزء الذى لا يتجزى من الوقت لان الوقت يقتضى جزأ فجزأ وذلك
 الجزء غير متجزى لانه لو كان متجزيا لا يكون المحال وجود لانه يكون بعضه مترقا وبعضه
 منقضا فيكون موافقا لكلام الحكماء في ابطال الجزء الذى لا يتجزى ويسمى ايضا
 بالنقطة والجوهر الفرد (قوله واللازم باطل) اى عدم وجوب الصلوة بعد
 الجزء الاول باطل فيلزم بطلان الملزوم وهو كون الجزء الاول سببا على التعيين
 (قوله ولا اخره على التعيين) يعنى ذلك الجزء لا يجوز اخر الوقت على التعيين ايضا
 كما اعتبر في الكافر اذا ادرك الجزء الاخير بعد ما اسلم لزمه فرض الوقت قضاء
 لان كلامنا في السببية في الاداء لاقى القضاء (قوله والا) اى وان اعتبر في السببية
 اخر الجزء من الوقت (قوله لما صح الاداء في الاول) اى لو كان الجزء الاخير
 سببا لما صح الاداء قبل اخر الجزء وهو السبب (قوله لامتناع التقدم) اى تقدم
 الاداء (قوله على السبب الذى) وهو الجزء الاخير (قوله واذا لم يتعين الجزء
 الاول والاخر) اى اذا لم يتعين الجزء الاول والاخر سببا ولبس بعد الكل جزء مقدر
 متعين (قوله ظهر ان السبب هو الجزء الاول) اى وجب ان يجعل الجزء الاول سببا
 وهو ما سبق الاداء حتى يقع الاداء بعد سببه متصلا فصار الجزء السبب سابقا على
 الاداء اوقع الحكم بعد السبب الادنى وهو الجزء القليل المتيقن ولهذا قال
 اصحابنا الثلاثة والشافعى واصحابه في الكافر اذا ادرك الجزء الاخير القليل من
 الوقت لزمه فرض الوقت فوجب عليه قضاء لوجود السبب وهو الجزء القليل حال
 صيرورة اهلا للوجوب وكذا الجزء القليل في الاول فلا منافاة بين الظرفية
 والسببية (قوله وانما يتعين للسببية الخ) وصل متعلق بظهور (قوله لاسلامته)
 متعلق بظهور والضمير راجع الى الجزء الاول (قوله هن المراحل متعلق لاسلامته
 ايضا) حاصله ان الجزء الاول من الوقت حين لا تراحم فيه لاجراء الوقت

(قوله اذا المعدوم الخ) متعلق بالسلامة ايضا يعني ان المعدوم الذي هو سائر اجزاء الوقت لم يوجد بعد اخير وحين الجزء الاول فصار الجزء الاول موجودا ويا ترى اجزاء الوقت معدوم فلا يصح ان يكون المعدوم معارضا للموجود وهو الجزء الاول فيجوز ترجيحه على سائر الاجزاء (قوله وصحة الاداء) عطف على قوله لسلامته يعني ظهر ان السبب هو الجزء الاول وان لم يتعين للسببية لصحة الاداء بعد الجزء الاول (قوله ولو لم يكن سببا) اي لو لم يكن الجزء الاول سببا لما صح الاداء بعده فوجب الافتصاف عليه فاذا وجب الافتصاف على الجزء الاول كان الجزء الاول السابق اولى ان يجعل حال وجوده سببا لعدم ما يزاحه اذا المعدوم لا يعارض الموجود وبدال لصحة الاداء بعد الجزء الاول ولو لم يكن الجزء الاول سببا للوجوب في الذمة لما صح الاداء بعد اذ صحة الاداء بعد وجود الوجوب ولما صار الجزء الاول سببا فاذا الوجوب بنفسه وافاد الجزء الاول وهو السبب لصحة الاداء لان الوجوب لما ثبت كان جوازا لاداء من ضرورات الوجوب على ما عليه عامة الفقهاء والمتكلمين فان الوجوب يفيد جواز الاداء عندهم كاداء المسافر في زمة ضمان لكن السبب وهو نفس الوجوب لا يوجب الاداء في الحال لان الوجوب جبر من الله تعالى بلا اختيار من العبد وليس من ضرورة الوجوب تعجيل الاداء فيصير الاداء منفكا عن نفس الوجوب بل الاداء متراخ عن الوجوب الى الطلب كتمن المبيع والمهر في النكاح بحبان بالعقد وجوب الاداء يتأخر الى المطالبة وهو الخطاب من الله تعالى حتى لو كان البيع باجل يجب الثمن في الحال كالمهر ويتأخر المطالبة الى آخر الاجل مع ان في مباشرتهما للعبد اختيارا تاما فلو وجب بالايجاب والاداء بالخطاب وفي مسئلتنا لم توجد المطالبة الى ضيق الوقت بدلالة ان الشرع خيره في وقت الاداء ولهذا يتعين وجوب الاداء في آخر الوقت لتحقيق المطالبة فيه وهذا معنى قول المصنف في توجيه الامر في الصلوة في وجوب الى آخر الوقت وفي الصوم الى اوله فثبت ان يجوز الوقت سببا بهذا وظرفا لاداء لانفكاك الاداء عن نفس الوجوب فلا مناقاة بين ان يكون الوقت سببا وظرفا (قوله ولانتفاء ثهما) اي لانتفاء المناقاة في حق القضاء بسبب انتفاء الظرفية الوقت له اقول ظاهر هذا الكلام جواب سؤال مقدر تقديره ان الوقت اذا كان سببا يوجب تأخير الاداء عن وقته لانه سبب والسبب مقدم على السبب وفيه ابطال معنى الظرفية وهو وقت الصلوة وان الوقت ظرفا يوجب تقديم الحكم على السبب وهو ممنوع بدلالة العقل لان فيه ابطال اعتبار السبب وتختلف الحكم عن العلة لان السبب في معنى العلة ظهر ان السبب هو الجزء الاول

ثم وثم فعلى هذا يلزم المناقاة في القضاء لان الجزء الاخير صار سببا ولم ينتقل فيه
فيانزم امتناع القضاء لامتناع الاداء في السبب الاول في القضاء لانه توجد الصلوة
في غير هذا الوقت فيلزم المناقاة فاجاب بقوله قلنا هو السبب اى السبب في حق
القضاء كل الوقت يعنى اذا خلا الوقت عن الاداء بالكلية فقد ذهب الضرورة
الداعية عن الكل الى الجزء فانتقل الحكم الى ما هو الاصل وهو ان يحمل كل
الوقت سببا للقضاء فاذا فاتت العصر اصلا اضعف وجوبها الى جلة الوقت
دون الجزء الفاسد فوجب بصفة الكمال فلم يحرق قضاؤها بصفة النقضان
في اليوم الثاني فوجه ذلك اذا انقضى الجزء الاول فلم يؤثّر انتقال السببية الى الثاني
ثم الى الثالث ثم الى آخر اجزاء الوقت جرأ جزأ لانه لما ثبت ان كل الوقت ليس بسبب
بل السبب جزء منه و الباقي ظرف و شرط كان الجزء السائم اولى بالسببية
من الجزء الفائت فيحمل القائم خلفا عن الفائت في كونه سببا الى ان يبلغ آخر الوقت
فبصير ذلك الجزء معينا لكن على تقدير الشروع فيه فاذا لم يشروع فيه حتى
خرج الوقت فالوجوب يضاف الى كل الوقت كذا في شرح النفوس و البردوى
لفخر الاسلام لان السبب كامل من وجهه و ناقص من وجهه فلا يتأني في الوقت
الناقص من كل وجه كذا في مختلفات القاضي الامام علاء الدين المعروف بالغنى
وكذا ذكر القاضي الامام فخر الدين في شرح الجامع الصغير و الجواب الصحيح
ما ذكره شمس الأئمة انه اذا لم يشتغل بالاداء حتى تحقق التقويت بمضى الوقت صار
دينافى ذمته فبقبت بصفة الكمال فوجب القضاء كاملا لان وقت التغيير ليس
بوقت للقضاء لانه يشبه بعبادة الكفرة لانهم يعظمون ما يتقدمون في هذا الوقت
وذكر بعض علماءنا في مناقاة القضاء ايضا ان كل جزء من اجزاء الوقت الذى
يلاقى جزأ من اجزاء فهو سبب لذلك الجزء فيكون السبب والظرف في جزء واحد
فيلزم المناقاة في القضاء الذى يكون متصلا الى ذلك الجزء الذى صار سببا و ظرفا
بأنسبة اليه فلا فائدة في الفرق بين الاداء و القضاء بالجزء و الكل على ما ذكره
القاضي الامام في مختلفاته و في التلويح لافرق بين الوجوب و وجوب الاداء
في العبادات البدنية عند الحنفية (قوله ثم) اى بعد ما كان السبب هو الجزء الاول
بالاتفاق (قوله ان اوله الشروع الخ) اى ان اول الشروع الجزء الاول السابق
عليه متصلا باخره (قوله خلافا للشافعي فان المقارنة به الخ) يعنى ان الشافعي
اعتبر الصلوة المقارنة بالجزء الذى يعتبر السبب عنده لان هذا السبب اعتبارى
ضرورة عندنا و عندهم فلا يفتنى التقدم التقدّم الزماني عندهم (قوله فان

فرضنا الخ (يعني يظهر ثمة الخلاف ان تقارن اول الصلوة باول جزء من الوقت
 وهو السبب صحت عندهم لا عندنا (قوله لوجوب تقدم السبب على المسبب)
 منعلق بلا يصح المقدر (قوله كاف في السببية الخ) كما يكفي عند الشافعي (قوله
 بعد تسليم الرواية الخ) يشير بعد عدم كفاية تقدم الذاتي في السببية (قوله
 وامكان ان لا تقدم الخ) عطف على الرواية لكن لا يمكن عدم التسليم في هذه
 الصورة لان الاداء اذا يلي الجزء الذي لا يتجزى ملاصقا به ان اعتبر التقديم يلزم
 علينا ما قاله الحكماء في ابطال الجزء الذي لان الجزء الاول اذا اتصل به الاداء
 ان اعتبر الجزء الملاصق من الجزء الاول الى الاداء غير الجزء الذي لم يلاصق
 الى الاداء يكون الجزء الذي اعتبرنا ان لا يتجزى يكون متجزيا (قوله ان معنى
 سببية الوقت الخ) هذا مقول قلنا يعني بعد التسليم قلنا في الجواب ان معنى
 السببية الخ (قوله كما عرفت) قبل هذه الصيغة (قوله كون العباد شكر النعمة
 الوجود فيه) اي في ذلك الوقت الذي ادبت الصلوة فيه ولولم تكن حيا في هذا
 الوقت لما ادبت الصلوة فيه اقول فيه بحث لان نفس الوجوب جبر من الله
 بلا اختيار من العبد والجزء الذي اعتبره سببا من الوقت لا اختيار للمكلف في هذا
 السبب حتى وجب في هذا الجزء على السائم فكيف يكون نعمة اختيارية
 يلزمها الشكر حتى يلزم تقدم النعمة الاختيارية فتأمل (قوله اي في الجزء الذي
 يلبه الشروع) اي تقررت السببية وهي نفس الوجوب في الجزء الاول من الوقت
 ولبه الشروع ضرورة بالاتفاق وهذا نوع الاول من اربعة انواع من القسم
 الاول (قوله وان لم يلبه الشروع) اي ان لم يلب الشروع الجزء الاول بل يلي
 سائر اجزاء الوقت وهو النوع الثاني من القسم الاول (قوله ينتقل السببية
 عن ذلك الجزء) اي ينتقل سببية الجزء الاول الى الجزء الذي هو بعض
 من الشروع الاول وبعض من الشروع الثاني يعتبر مقدما على الشروع
 الثاني لئلا يلزم احد المحالين كما في الاول وانما انتقلت السببية الى الجزء الثاني
 خلقا عنه لضرورة تقدم السبب على وقت الاداء وكان ما يلي به اولى لانه
 لما وجب نقل السببية عن الجملة الى الاقل فلم يجز تغيره على جميع ما سبق قبيل الاداء
 لان الجزء الاول صار معدوما فلما يلزم بالوجود مع صحة الاداء فيه
 (قوله ملتبسا ذلك الانتقال) اي انتقل ذلك الجزء الاول وانما قدر الحال
 اشارة الى انتقال معنى الجزء الاول لا انتقال نفسه لان الحال دل على ما عليها على تجديد

صاحبها وهو الجزء الاول فجو خلق الانسان ضعيفا (قوله بالترتيب) ظرف مستقر
 متعلق بملئسا محذوف اما اقول لاحاجة الى هذا التكلف لان ينقل صريح
 في الانتقال ويدل على التجدد وهو تجديد السبب بقريضة تعاقب بالترتيب اليه
 والاصل عدم الحذف مهما امكن (قوله اي بان يكون الخ) اي ترتيب الجزء الى
 الجزء الثاني يعني ينقل من السببية الى الجزء الثاني ثم ينقل الى الثالث ثم الى آخر
 اجزاء الوقت جزأ جزأ لانه لما ثبت ان كل الوقت ليس بسبب بل السبب جزء
 منه وبالسبب ظرف وشرط وكان الجزء الثالث بالسببية اولى من الجزء القائم
 فيجعل القائم خلفا من القائم في كونه سببا الى ان يبلغ آخر الجزء من الوقت فيصير
 ذلك الجزء هو السبب موجودا هذا كله على تقدير الشروع فيه وهذا انما يجري
 في النوع الثاني من القسم الاول وهو ما يضاف الى ما يلي ابتداء الشروع من
 سائر اجزاء الوقت لافي النوع الثالث من القسم الاول وهو ما يضاف الى الجزء
 الناقص عند ضبط الوقت وفساده ولا في النوع الرابع منه ايضا وهو ما يضاف
 الى جلة الوقت وهو في القضاء دون الاداء (قوله فان قيل الانتقال من خواص
 الجواهر الخ) لان معناه قبول الشيء النقل من موضع الى موضع (قوله فلا يتصور
 في الاعراض الغير القائمة بذاتها) لان الجزء المعتبر ليس بموجود في الخارج بل يتجدد
 بحركة الافلاك انا فاننا كالأعراض القائمة بالجواهر فكيف يتصور الانتقال (قوله
 فيجري فيه) اي في جزء الوقت (قوله كالملك) اي مثل انتقال الملك من زيد الى
 عمرو بالبيع والهبة والنكاح وغير الملك كالطلاق والاجارة (قوله الى جزء) اي
 الى آخر جزء (قوله بسم) صفة جزء (قوله التحريم) من التحريم وهو جعل الشيء محرما
 ثم جعل بمعنى الفاعل فنقل الى التكبيرة الاولى فان بها يحرم الاشياء المباحة
 والنه لالمباغة وهي شرط عند الاكثرين (قوله ليتأني الشروع في الوقت) اقول
 ان كان الشروع في الوقت لتقرر القرض والتأكد فسلم وان كان الشروع للاداء
 مشكل في الفجر لانه لا يكون اداء ولا قضاء بل يلزم القضاء كاملا كما سبق
 (قوله اما مكسورة مشددة) وهي مركبة من ان وما ولها خمسة معان والمناسب
 ههنا التخيير (قوله لما ذكر) متعلق باقتصر يعني اقتصر الانتقال على هذا فانت
 مخير في الدليل اما لما ذكر في طريقة الخلاف الخ (قوله ان المذهب الخ) بيان لما ذكر
 (قوله واتم خروجه) اي اتم الصلوة بعد خروج الجزء متصلا به (قوله كان ذلك)
 اي ذلك اتم الصلوة اداء لا قضاء لان التحريم شرط للصلوة وجبت في الجزء
 الذي يجوز الصلوة بعده فيعتبر امر امتدا لان الصلوة غير متجزئة والغرض الاداء

وقد وجد السبب والقدرة الحقيقية المقارنة للفعل وهي علة تامة فيكون اداء
 لافضاء لعدم تخلف المعلول عن العلة التامة (قوله وما لم يأت الخ) واما عاطفة
 عند أكثر النجاة وزعم يونس والفارسي وابن كيسان ووافقه ابن مالك انها غير
 عاطفة كالاولى نحو ايمان الى الجنة ايما على النار ونقل ابن عصفور الاجماع على
 ان اما الثمانية غير عاطفة كالاولى وزعم بعضهم ان اما عطفت الاسم على الاسم
 والواو عطفت اما على اما وعطفت الحرف على الحرف غريب (قوله ان توههم
 امتداد الوقت الخ) بيان لما (قوله كاف في ايجاب القضاء) لان حقيقة القدرة مشروط
 الاداء اذا كان الغرض اداء والمشروع في هذا الوقت يقتضي هذا ولا مجال
 للاداء لضيق الوقت وقد وجد السبب فيكون الغرض القضاء بعد المشروع
 فامكان القدرة على الاداء بامتداد الوقت كاف للقضاء فيعتبر الجزء الاخير اما الاداء
 واما للقضاء كمسئلة الخلف بمس السواء فان اليقين ينعدم له في الخلف لما كان
 للذي صلى الله عليه وسلم فامكان البركاف لوجوب الخلف وهو الكفارة فكذلك
 ههنا ينعدم المشروع للاداء لاحتمال امتداد الوقت وهو الجزء الاخير يتوقف
 الشمس كما كان لسليمان صلوات الله عليه وعلى نبينا واعتبار توههم القدرة
 وان كان بعيدا في وجوب الاداء خلفه صار نظير اعتبار توههم البر وان كان بعيدا
 في انقضاء اليقين على مس السماء لوجوب الكفارة فاذا حلف ليس السماء
 اولى بكون هذا الحجر ذهابا العقد عيئه عندنا وبأثم في هذه فوجب الكفارة وهو
 الخلف وفي هذا الخلف القضاء وقال زفر لا ينعدم عيئه لان من شرط انقضاء اليقين
 ان يكون في وسعه ايجاده قلنا انقضاء اليقين باعتبار صدق الخبر وهو موجود فان
 السماء عين ممسوسة قال الله تعالى اخبارا عن الجن وانا لمسنسا السماء والملائكة
 وعيسى عليهم السلام صعودها وانقلاب الحجر بالذهب بالتحو بل بلا اعدام ورؤية
 اعمى الصين بقة انه ليس جائز عندنا فصار مشروعا بههنا الاحتمال ثم وجب
 نفل وجوب الاداء الى البدل وهو وجوب القضاء للجهن عن اداء الصلوة في الحال
 بمن دخل بغيته عليه وقت الصلوة في السفر ان خطاب الاصل بتوجه عليه
 لاحتمال وجود المأثم بالجهن الخالي ينتقل الى الزاب فكذلك ينتقل فيما نحن فيه
 الى القضاء لكون احادة الزمان الماضي او بسطه في الجملة ممكنا فلا اعتبار الى
 ما قاله التفتازاني في التاويل لا يصح وجود القفل من الشخص بدون ان يفعله الخ
 لانه ان لم يتيسر فامكان امتداد الوقت كاف للقضاء وهو الخلف كذا في البرزوي
 وشروحه (قوله خلافا لفر الخ) يعني في انقضاء الجزء بالترتيب الى جزء يسع

ما بعده التحريم دون تمام الضأوة خلاف زفر (قوله فان الانتقال ينتهي عنده) اي منذ زفر (قوله الى جزء لا يسع ما بعده الا فرض الوقت) اي الى جزء يسع ما بعده تمام اداء فرض الوقت دون الناقص (قوله لان الانتقال الى ما بعده) اي الى جزء يسع ما بعده التحريم (قوله يؤدي الى التكليف بالحال) اي التكليف بالمتنع في ذاته وهو غير جائز عندنا وعند الاشعري اتفاقا وهو التكليف بما لا يطاق عندنا غير جائز لانه لا يلبق من الحكيم وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وغير ذلك وثمرة الخلاف يظهر في ايمان ابي جهل عندنا ليس هذا تكليف بما لا يطاق بناء على ان لقدرة العبد تأثيرا في افعاله بعادة الله تعالى وعنده في غير المتنع لذاته ايضا توسط بين الجبر والقدر فالتفصيل في محله (قوله واحابوا عنه) اي عن دليل زفر وهو لان الانتقال الى جزء يسع ما بعده التحريم يؤدي الى التكليف بالحال فلا يجب اداؤه لاستحالة فلا يجب قضاؤه (قوله ان يؤدي اليه) اي الى التكليف بالحال (قوله لو كان المطلوب حين ما كلف به) وهو الاداء والمطلوب به القضاء وهو الخلف اقول وفيه رككة بين قوله هذا وبين قوله ان المذهب هو انه اوشرع في الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك اداء لا قضاء الا ان يقال ثمرة الخلاف ظاهر في الفجر او الفراغ بعد التحريم ويؤدي قوله اما اذا كان المط تحقق الوجوب في الذمة ليلزم القضاء فلا انتهى (قوله في الذمة ليلزم القضاء) اي ليلزم القضاء بصفة الكمال كصلوة العصر والفجر لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيها شبيها بالكفرة فاذا مضى الوقتان خالين عن الفعل زالت محلتيهما وبقيت سببهما فكان الواجب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من صار اهلا في آخر العصر كذا ذكره شمس الائمة وتبعه البردوي اعلم ان الشارع جعل جميع الوقت محسلا لاداء فرض الوقت واثبت له ولاية شغل كل المؤمنين بالاداء وهو العزيمة لان الاصل ان يكون العبد مشغولا بخدمة مولاه في جميع الاوقات الا ان الشارع اباح له صرف بعض الاوقات الى حوايج نفسه رخصة منه وفضلا بهذا جهل كل الوقت في حق المسذور مقام الاداء وجعل الطهارة باقية مع المناق في جميع الوقت باعتبار حاجته الى شغل كل الوقت مع العزيمة فاذا ثبت هذا الاقبال على شغل كل الوقت بالعبادة مع ان الاختراز عن النقصان متعذر جهل عفوا ضرورة لانه حصل ضمنا لا قصدا فشرعه في هذا الجزء بيان امتثاله لمسولاه وتقرر الوجوب في الذمة بالشروع وذكركم في نواذر الصلوة اذا قام الى الخامسة في العصر اتم ركعتين وهما تفصل

مع ان النقل بعدهم كروه ولكن لما كانت بناء على الاول وقد حصل حكما لا فسادا
لم يعتبر حتى لم يثبت صفة الكراهة كذا ذكره ابو اليسر (قوله يلزم القضاء
فلا الخ) حاصله منع المقدمة المطلوبة القائلة بان ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه
بالسند وهو تحقق وجوب قضاء صوم رمضان للمسافر والصلوة والصوم
للمريض لعدم سلامة البدن وهي شرط لوجوب الاداء بل القدرة المقارنة
للفعل شرط عند البعض فاما كان القدرة على الاداء شرط للقضاء فقد وجد
فلزم القضاء (قوله لان القدرة التي يشترط لوجوب العبادات مقدمة الخ) انهم
انهم قد اختلفوا في ان القدرة مع الفعل او قبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة
القوة التي يصير مؤثرة عند الضمائم الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه
وبعده وان اريد القوة المؤثرة المستجيبة لجميع انشرايط فهي مع الفعل بالزمان
وان كانت مقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان يكون قبل
الفعل لا متشاع تخلف المعلول عن علته التامة والتحقيق انه قبل المباشرة
مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على
هدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقبورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته
وارادته وقصدته الى ايقاعه (قوله فلانه متناقض لما قال) اقول لا تناقض بين
قوله لان القول الاول ان القدرة التي يشترط لوجوب العبادات مقدمة وهي
سلامة الاسباب والالات وهي حاصلة الوقت واسع فالتضييق وتفويت
الوقت من اهماله فصار له علاقة في التضييق لانه لم يشغل بالاداء حتى تحقق
التفويت بمضي الوقت فصار دينا في ذمته كما قال شمس الائمة واما القول الثاني
وهو تضييق وقت الصلوة كالكاثر اذا سلم او الصبي بلغ او المجنون افاق او المرأة
طهرت من حيضها او نفا سها اخر وقت الصلوة والقياس ان لاصلوة عليهم
لانهم ليسوا بمأذنين توسع التضييق عن الواجب وان تحقق التفويت بمضي
الوقت منهم لعدم شغلهم بالاداء في الوقت الواسع لانهم لم يكونوا اهلا في الوقت
الواسع وهذا غير واقع في الممتنع اذ انه اتفاقا وهو تكليف بما لا يطاق عندنا لكن اصحابنا
اخذوا الدليل الخفي القوي وتركوا الدليل الظاهر الضعيف لرفر فقاوالفرض
القضاء ويؤيد ما قلنا قول فجر الاسلام والتوضيح كن وجب عليه الصلوة اخر الوقت
الخ فثبت من هذا ان لا قدرة اهم في الاداء لفوات الوقت الذي هو ظرف وجود
القدرة على الصلوة واما في التضييق فالقدرة التي يشترط لوجوب العبادة وهي
سلامة البدن متقدمة بالتضييق والتفويت على الوقت لا بالتضييق والفوات

فإن التناقض بين قوليه (قوله أنه) خبر أن الوقت له كونه شرطاً (قوله وسلامته)
 أي سلامة الوقت (قوله أن يتوصل به) أي بالوقت (قوله إليه) أي إلى الأداء (قوله
 بتأديته) أي الأداء (قوله فيه) أي في الوقت (قوله الأصحة التوصل بها) أي بالأداة
 (قوله إلى المطلوب الخ) وهو الأداء (قوله أن هذا الوقت) أي الوقت الذي كان
 شرطاً وآلة للأداء (قوله لسلامته) أي للوقت (قوله بهذا المعنى) أي باعتبار
 تعلق الأداء إلى آخر جزء الوقت (قوله ولا ينبغي الخ) أقول دليله مسلم لكن
 عدم التوصل بها إلى المطلوب ليس منها بل من عدم شغله يعني إذا فات
 الأداء بحال القدرة بتفصيل الخطاب في العزيمة تحت عهدته وجعل الشرط
 بمنزلة القائم حكماً لتقصيره وتقويته فصار وجوب الأداء وبنائى ذمته مع سلامة
 الآلات وهي شرط آخر فباعتبار هذا الشرط استحقاقاً بالتصاق أصحابنا وهذا
 دليل خفي قوي ودليل زفر ظاهر ضعيف عمل به فصار صاحب التوضيح ناقلاً
 مطوياً في صورة الدعوى فلا يرد عليه شيء (قوله فالطريق في التسليم) أي في
 معنى سلامة الآلة الأصحة التوصل بها إلى المطلوب (قوله أن يختار ما ذكر
 في الطريقة) وهو أنه لو شرع في الوقت وأتم بعد خروجه كان ذلك أداء لا قضاء
 فيصح التوصل بها إلى المطلوب أقول هذا مشكل أيضاً في الفجر حتى يختار
 ما ذكر في الطريقة في الطريق في التسليم والجواب الصحيح ما قاله شمس الأئمة
 إنه إذا لم يشتغل بالأداء حتى تحقق التقويت بمضي الوقت صار ديثاني ذمته فبقيت
 بصفة الكمال في الفجر كما سبق (قوله تفرع إلى انتقال السبب إلى الجزء الأخير)
 يعني لما كان انتقال الجزء الأول إلى الثاني ثم وثم إلى الجزء الأخير فباعتبار حدوث
 الأهلية بالقياس إلى انتقال الجزء الأخير الذي يعتبر الأداء إن لم يكن انتقال الجزء
 في حدوث الأهلية لعدم أهلية المكلف في هذا الوقت حتى ينتقل السبب جزءاً
 فجراً إلى هذا الوقت (قوله كالإسلام الخ) أي كإسلام الكافر وبلوغ العصي
 وانقطاع حبض المرأة ونفاسها أو أفاق الجنون أقول يعتبر حدوث الأهلية
 عند أصحابنا في الحيض فقط بالقياس إلى الجزء الأخير في الانتقال والباقي قبس
 على الحيض فيكون من قبيل مستند المستند إلى الشيء مستند إلى ذلك الشيء لكن
 قياسهم بشرط القدرة الممكنة لا بشرط الوقت أنه كما قال المصنف وتحقيق
 هذا في البردوى قال الكافر إذا أدرك الجزء الأخير بعد ما سلم زمة قضاء
 فرض الوقت وقال محمد في نوادر الصلوة في مسألة الحيض إذا طهرت وأيامها
 عشرة فإن الصلوة يلزمها إذا أدركت شيئاً قليلاً وقال أيضاً أصحابنا استحسنوا بعد

تمام انقطاع الدم على العشرة في الحيض او دلالة انقطاعه قبل تمامه اى تمام
 مدة الحيض بادراك وقت الغسل انهما اى الصلوة يجب بادراك جزء يسير
 من الوقت يصلح لاحرام اى لتكبيره الافتتاح بها اى بدلالة انقطاعه وكذلك
 في سائر الفصول اى الكافر والصبي والمجنون لانهما يحتاج الى سبب الوجوب وذلك
 جزء من الوقت ونحتاج لوجوب الاداء الى احتمال وجود القدرة لا الى تحقق
 القدرة وجودا كما قال زفر لان ذلك شرط حقيقة الاداء فاما سابقا عليه فلا لانها
 لا تسبق الفعل الا في الاسباب والالات لكن توهم القدرة يكفي لوجوب اصل
 الاداء مشروعا انتهى فالتمصيل فيه (قوله وزوالها اى زوال الاهلية الخ)
 عطف على يعتبر الظاهر عطفه على حدوث الاهلية نحو جاءني زيد وعمر
 لان الواو في حكم التثنية في المحدث نحو جاءني المريدان كذا قال ابن عبيش في شرح
 المفصل (قوله فيه ايضا) اى يعتبر الزوال في ذلك الجزء ومن الوقت كما يعتبر ذلك
 الجزء في حدوث الاهلية (قوله والعياذ بالله) الواو للاستيناف الا الف واللام
 للاستفراق فيكون التهود في الماضي والحال والاستقبال انما اختار هذا وان كان
 المشهور عبادا بالله مع اختصاره وصلاحه لسلك الازمنة وعند سبويه هذا المصدر
 منصوب بفعل راجب الاضمار من غير افظه نحو قولك ضربا شديدا اى التزم
 ضربا شديدا نحو سبحان الله وليك وسعديك اى ابره اوازته في سبحان الله ودوامت
 واقت في ليك وتابعت وطاعت في سعديك من المساعدة والمتابعة وليس
 من قبيل سقيا ورعا تقديره اسقاك الله ورعاك من جنسه وهذا ان كان سبحان
 مصدرا كليك وسعديك واما اذا كان تثنية فلا وهذه مسألة غريبة ذكرتها الغر بتمها
 وان لم يساعد ها هذه الصنعة قال الفاضل مولا ناشه ب الدين المصري
 في طراز المجالس ومن كتاب النوادر سبحان الله وسعديك كليك وسعديك ولم يطلع
 على وجه قدرته وغرابته فان اردت التخصيل فاستمع لما يتلى عليك فانه غريب
 قال ابو حيان في البهر معنى سبحانك تنزيه لك بعد تنزيه لفظه تثنية والمعنى
 كذلك كما قالوا في ليك معناه تلبية بعد تلبية وهذا قول غريب يلزم منه ان مفردة
 يكون سبحا وانه لا يكون منصوبا كليك بل مرفوع وانه لم تسقط النون للاضافة
 وانه التزم فتحها والكاف في سبحانك مفعول به اضيف اليه واجاز بعضهم
 ان يكون فاعلا لان المعنى تنزهت وقد ذكرنا حين نكلمنا على المفردات انه منصوب
 على معنى المصدر لفعول من مناه واجب الحذف وزعم الكسائي انه منسدى
 مضاف ويطلبه انه لا يحفظ دخول حرف النداء عليه ولو كان منادى لجاز دخول

حرف النداء عليه انتهى بعبارة أقول يؤيد ما قاله الكسائي أقول الامام الطحاوي
 في بيان مشكل الحديث روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يا سبحان الله
 يا سبحان الله ثلاث مرات اواربعاً حتى يبلغ سبعاً وقال ايضاً قال ابو امامة وقف
 باب مسجد دمشق فقال يا سبحان الله يا سبحان الله ثلاث مرات انتهى فالتفصيل
 فيه واما غرابة ليبيك وسعديك فقال ابو حيان في البحر وابن يعيش في شرح
 المفصل قد ذهب يونس الى ان ليبيك اسم مفرد غير مثني وان الباء فيه كالباء
 في عليك ولديك واصله لبب وزنه فعلل ولا يكون فعل لقلة فعل في الكلام وكثير
 فعلل فقلت الباء التي لام من لبب ياء هرباً عن التضعيف فصار لي ثم ابدلت
 الياء الفتحاً لتحركها وانفتاح ما قبلها فصار لباً ثم لما اضيفت الى الكاف في ابيك قلت
 الالف ياء كما قلت الالف في الى وعلى ولدني اذا وصلت بها بالضمير فقلت اليك
 ولديك وعليك ووجه شبه بينهما ان ابيك اسم ايسر له تصرف غيره من الاسماء
 لانه لا يكون الامضافاً كما ان عليك واليك ولديك لا يكون الا منصوبة المواضع
 ملازمة للاضافة فقلبو الله كما قالوا اليك وعليك وايدك انتهى (قوله ويتوقف
 تقررهما) اي تقرر السببية (قوله في الجزء) اي في الجزء الذي وجد السببية فيه (قوله
 على اتصاله) متعلق يتوقف (قوله على اتصاله) متعلق يتوقف (قوله اي اتصاله
 المشروع في الوقت) اي بالكلية (قوله هو الكل) اي كل الوقت حاصله ينحصر
 تقرر السببية في الجزء في اتصال المشروع بذلك الجزء وينحصر تقررهما في الكل
 لانتهاء المشروع في ذلك الوقت (قوله اضرورة المناقاة) اي اضرورة مناقاة السببية
 والظرفية لاحد الامرين المتأخرين كما سبق (قوله عن المشروع في الوقت الخ)
 اي بالكلية (قوله وتقرر فيه) اي في الوقت لعدم الامتناع في الاجتماع حاصله اذا خلا
 الوقت عن الاداء في الوقت بالكلية فقد ذهبت الضرورة الداعية عن الكل
 الى الجزء فالتفصيل الحكم الى ماهو الاصل وهو ان يجعل كل الوقت سبباً للقضاء
 (قوله وصف ما تقرر فيه السببية) يعني يعتبر في كل الواجب ما تقرر فيه السببية
 مثلاً اذا فأت العصر اضيف وجوبها الى جملة الوقت دون الجزء الفاسد
 وان اشتمل وقت العصر ناقصاً وكاملاً فوجبت بصفة الكمال وهي ما تقرر فيه
 فلم يجز قضاؤها بصفة النقصان في اليوم الثاني واما في نقصان الواجب
 فباعتباره الجزء الفاسد مثلاً اذا اسلم الكافر في آخر وقت العصر ثم لم يؤد
 حتى احمرت الشمس في اليوم الثاني وقد نسي ثم تذكر فاراد
 ان يقضيهما في وقت الاحرار قال ابو اليسر يجوز ووجه الجواز انه

يجب بالسبب الناقص لانه صار اهلا في الوقت الناقص فيؤدي بصفة
 النقصان بخلاف الاداء في ذلك الوقت لانه لم يصير دينيا في الذمة لان الوقت
 باق فيؤدي كما وجب ناقصا اقول هذا الاعتبار في نقصان الواجب مشكل
 لان فخر الاسلام قال هذه المسئلة لا يروى وقال الشراح اى لا يروى عن السلف
 مثل ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد رحمهم الله تعالى واكثر المشايخ سوى ابي الهيثم
 على انه لا يجوز لان الفوات من الوقت يوجب القضاء مطلقا عن الوقت فلا يجوز
 في وقت ناقص بخلاف الاداء كما قالوا في قضاء اعتكاف رمضان اذا صام ولم يعتكف
 لا يجوز القضاء في رمضان الثاني وان كان الاداء جائزا في رمضان الاول وحقيقة
 الفرق انه اذا شرع في الوقت وجب الاداء بصفة النقصان لضعف الوقت
 لانه يشبه بعبادة الكفرة فيؤدي كما وجب اما اذا فات الوقت صار الواجب
 دينيا في الذمة بصفة الكمال وكال سببه لان هذا الوقت وقت كسائر الاوقات
 لانقصان فيه بل النقصان باعتبار قصده العبادة حين عبادة الكفرة فلا يأتى
 بصفة النقصان بعده واما من جعل جزءا من الوقت سببا لكل جزء من الصلوة
 فلا يجوز قضاؤه ايضا في الوقت الناقص لان السبب كامل من وجه ناقص
 من وجه فيجب القضاء كذلك فلا يقضى في الوقت الناقص من كل وجه
 اما لو قضى العصر في اليوم الثاني في كل الوقت حتى يقع بعضه في الوقت
 الصحيح ■ بعضه في الجزء الفاسد فلا يجوز ايضا لان وقت الغيب ليس بوقت
 للقضاء كذا ذكر مشايخنا في كتبهم وجه الاشكال ان الكافر اذا اسلم
 في آخر وقت العصر وفات الوقت ثم ادى في اليوم الثاني فيه يجوز مع انه
 وجب بصفة الكمال بعد الفوات ويؤدي بصفة النقصان كذا في شروح
 البردوي وهذا يوافق ما اعتبره المصنف (قوله فان كان كاملا) اى ان كان نفس
 الوجوب مضافا الى كل الوقت بطريق الحلافة عن الجزء وهو كامل في
 الاداء بالاتفاق (قوله كان الواجب كاملا) اى في القضاء كاملا لانه اذا فات
 الوقت كان وجوب القضاء باسبب الذي يجب به الاداء (قوله وان كان
 ناقصا الخ) كالكافر اذا اسلم في آخر وقت العصر (قوله كان ناقصا)
 اى كان وجوب قضاء العصر ناقصا (قوله ويتبعهما) اى اعتبار كمال الواجب
 ونقصانه في القضاء (قوله اى تأدية الواجب كاملا) يعنى اذا شرع في آخر جزء
 الفجر وهو ليس بجزء فاسد لان عبدة الشمس يعبدونها بعد الطلوع فكان
 الشروع في الجزء الكامل لا في الجزء الفاسد كما في احمرار الشمس فوجب

القضاء كاملاً لأنه لا يمكن الاداء بان اتم بعد خروجه لان ماوجب كاملاً لا يؤدي
 ناقصاً ولا يجوز القضاء في هذا الوقت في اليوم الثاني ايضاً لهذه المسئلة (قوله
 وماوجب ناقصاً) اي ماوجب ناقصاً غير الفجر يؤدي ناقصاً اقول شرع
 ناقصاً ويؤدي كاملاً لأنه اذا شرع وقت احرار الشمس ثم اتم بعد خروجه
 يؤدي كاملاً لانهم لا يعبدونها بعد الغروب فتغير من النقصان الى الكمال
 فالنقصان في البردوى وشروحه (قوله فلا يقضى العصر في الوقت الناقص
 الخ) هذا معنى قول الفقهاء لا يجوز الصلوة عند غروبها الا وقت عصره فان
 تغير الوقت ليس بوقت لقضاء الصلوة كذا ذكر القاضي الامام فخر الدين في
 شرح الجامع الصغير وذكر الشمس الاثمة بانه اذا لم يشتغل بالاداء حتي تحقق
 التقويت بمضي الوقت صار ديناً في ذمته فثبت بصفة الكمال (قوله من الاوقات
 الثلاثة الخ) بحديث عقبه قال ثلثة اوقات نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان
 نصلي فيها وان نقبر فيها موتانا عند طلوع الشمس حتي ترتفع وعند زوالها حتي
 تزول وحين تصيف للغروب حتي تغرب كذا في الهداية وغيرها فظهر من عبارة
 الحديث ان المراد بالغروب قبيل الغروب لانفس الغروب وهو ظاهر ولاجل هذا
 صار هذا الوقت جزءاً فاسداً وناقصاً ويكون الاداء ناقصاً (قوله كان السبب
 كله) لما سبق هذه المسئلة المذكورة بعينها في البردوى والتلويح (قوله وهو كامل
 لانقصان في نفسه الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره وقت العصر مشتمل على
 الكامل والناقص فيكون وجوب القضاء موافقاً فلا يجب بصفة الكمال من كل
 وجه فاجاب بقوله كامل الخ يعني ان هذا الوقت وقت كسائر الاوقات الا انه
 باعتبار قصد العبادة وفعله يشبه بعبادة الكفرة لانهم يعظمون ما يتقدمونه في هذه
 الاوقات (قوله فاذا خرج بلا عبادة فيه لا يحصل ذلك النقصان الخ) يعني اذا
 خرج الجزء عن قصده العبادة صار كاملاً كسائر الاجزاء هذا الجواب المذكور
 في شرح البردوى اقول فيه نظر لانه دخل عبادتنا في نقصان ذلك الوقت لان
 النقصان فيه ثبت بنهي النبي علم من العبادة منه غاية ما في الباب انهم اذا نهي
 عليه السلام من النهي عديم لزوم التشبه مع تلك الاوقات ناقصة بسبب
 مقارنة عبادة عبدة الشمس بها واللازم من عبادتنا فيها بطلان عبادتنا
 بلا نقصان تلك الاوقات كيف وعدم جواز العبادة منساقها لكونها اوقاتنا
 ناقصة فلو كان نقصانها موقوفاً على وجود عبادتنا فيها يلزم من الفساد
 ما لا يخفى على احد فليتأمل والجواب الصحيح ما نقلناه آنفاً من شمس الاثمة وهو

انه اذا لم يشتغل بالاداء حتى تحدثق التوقيت يمضي الوقت صار دينا في ذمته
 فبقية بصفة الكمال واما في الاداء فيجوز بصفة التفصيل لانه يمنع صيرورته
 دينا في الذمة (قوله فيجب به) اي بلا حصول نقصان (قوله فلا يؤدى) اي
 فلا يقضى ناقصا بل كاملا (قوله فلا يقضى العصر في واحد منها) اي من الاوقات
 الثلاثة (قوله فلا يقضى غيره) اي غير العصر فيها (قوله ايضا حشو) لاحاجة
 اليه (قوله فيه) اي في واحد منها (قوله ناقص) خبران (قوله لنقصان البعض الخ)
 لان السببية لما انتقلت الى الكل في القضاء صار كل الوقت فاسدا لا يشمله الجزء
 الفاسد والصحيح (قوله فينبغي ان يجوز القضاء في الناقص) لان وجوب الاداء
 ينتهي اليه وهو السبب في الحقيقة (قوله ترجيح الاكثر الصحيح) توصيف الاكثر
 بالصحيح يقتضى الترجيح لان الاكثر حكم الكل فيكون راجعا للصحيح راجع
 على الفاسد بلا شبهة (قوله بالطلوع) الباء للسببية (قوله على ما ذكر الخ) من
 قوله يعني في كل الواجب ونقصانه وصف ما تقر فيه السببية (قوله والفرق
 بينهما) اي بين قضاء العصر وقضاء الفجر (قوله ان السبب الكمال في الاول)
 اي في قضاء العصر (قوله كل الوقت) اي الوقت الشامل للصحيح والفاسد كما عرفت
 اذا خلا الوقت عن الاداء بالكلية ففسد ذهبت الضرورة الداعية عن الكل
 الى الجزء انتقل الحكم الى ما هو الاصل وهو ان يجعل الوقت سببا للقضاء فاذا
 فات العصر اضيف وجوبها الى جملة الوقت دون الجزء الفاسد اذا اختزان عنه
 ممكن بان يتنازقنا لاداء لافساد فيه توجب قضاء العصر بصفة الكمال
 فلم يجز قضاءها بصفة النقصان (قوله وههنا) اي في قضاء الفجر (قوله بعضه)
 اي بعض الوقت (قوله يعني ان ماوجب كاملا) اي في الفجر اعلم ان الوقت اذا انتهى
 الى آخر الوقت حتى تعين الاداء لازما استقرت السببية لما يلي الشروع في الاداء لان كل
 جزء صالح للسببية لكنه معدوم وهذا الجزء موجود فلا يعارض المعدوم
 الموجود فان كان ذلك الجزء صحيحا وجب كاملا لان السببية استقرت على ذلك
 الجزء ان اتصل الشروع به فلا تنتقل الى غيره وانما يتصل به الشروع تنتقل
 السببية الى كل الوقت فصار الحاصل انه يتعين للسببية في الفجر الجزء المتصل
 بالاداء لان السببية ينتقل الى الجزء الاخير الذي لا يبقى بعده جزء عندنا وعند زفر
 ينتقل الى مقدار ما يبع فيه اربع تكبيرات (قوله اذا لم يؤد ناقصا الخ) لعدم
 امكان الاداء لضيق الوقت ولا اعتراض الفساد بطلوع الشمس وهذا معنى قول
 المصنع اولا ان ماوجب كاملا لا يؤدى ناقصا (قوله يفسد اصل الفجر عند محمد)

اي وقت الفجر وهو السبب وينتقل الى انكل عنده قال فخر الاسلام في البردوي بطل
 الفرض انتهى وفيه اشارة الى اختيار قولهما ونفي ما روى عن محمد بن اصيل الصلوة
 يبطل ببطلان جهة الفرضية على ما عرف في شرح الجامع لفخر الاسلام البردوي
 وانما قال يفسد اصل الفجر عند محمد وفرضيته عندهما مع انهم نصوا بالبطلان مع
 اختلافهم في الاصل والفرضية لان الفساد عام يشمل البطلان كما قال صاحب
 الهداية فالبيع فاسد كالبيع بالميتة والدم وبيع ام الولد والمذنب والمكاتب فاسد ومعناه
 باطل وقال ايضا باب البيع الفاسد وذكر فيه الباطل ايضا ويمكن ان يقال انما اختار
 يفسد لان علة بطلان الفرض اعتراض الفساد للسبب بطلوع الشمس واذا كانت
 العلة تقتضي الفساد يكون المعلوم كذلك لكن هذا الفساد ليس كفساد الجزء من
 العصر فتأمل (قوله وفرضيته عندهما الخ) اي يفسد فرضية اصل الصلوة عندهما
 ويبقى ذلك الجزء في السببية صحيحا (قوله بطلوع الشمس) متعلق بيفسد (قوله لان
 ما قبل الطلوع وقت كامل) اي جزء كامل في السببية لاكل الوقت الذي يضاف
 اليه الحكم في القضاء الذي لم يشغل بالاداء لان الجزء الادنى سبب بحكم الانتقال
 اليه اما الاجزاء السابقة على الاداء فلا دليل لسببيتها لانها مدومة (قوله
 لانتقصان فيه) اي في وقت كامل للسببية وان كان ناقصا للاداء لضيقه (قوله
 في الشروع فيه) اي في آخر الجزء من الوقت (قوله يجب الاداء كاملا) لان السبب كامل
 (قوله فلم يصح الاداء الخ) يعني ولو طلعت الشمس في خلال الفجر يفسد عندنا
 لانه وجب كاملا بكمال سببه وهو الوقت وبطلوع الشمس ثبت التقصان
 فيما أدى ناقصا فلا يجوز ان ما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا (قوله لا عصر بداهة) اي
 لا يفسد عصر بداهة بالناقص (قوله لانه لما بدأ بالوقت الناقص) وجب ناقصا فيؤدي
 ناقصا (قوله بل يؤدي كاملا) وفي البردوي اذا كان الجزء فاسدا اي ناقصا انتقص
 الواجب كالعصر يستأنف في وقت الانجرار فاذا غربت الشمس وهو فيها
 لم يتغير ولم يفسد انتهى وفي الكشف والبرهان اي لم يتغير من صفة الكمال الى
 صفة النقصان بل يتغير من النقصان الى الكمال لانه وجب ناقصا لتقصان
 سببه وبالغروب ينتفي النقصان فيؤدي كاملا انتهى ملخصا واما اذا ابتداء
 العصر في اول الوقت ثم مده الى غربت الشمس قبل فراغه منها كبعض زهاد
 زماننا نص محمد انه لا يفسد لان الوجوب مضاف الى سبب صحيح فالتفصيل
 في البردوي (قوله الشافعي لا يفسد الاول) يعني قال الشافعي اذا طلعت الشمس
 في خلال الفجر لا يفسد الصلوة اعتبارا بالغروب (قوله وحديث ابي هريرة الخ)

عطف على القياس أي لم يفسد الفجر بالقياس والحديث عنده والفرق بينهما
 أن الطلوع بظهور حاجب الشمس وبه لا يثبت الكراهة بل يتحقق فكان مفسدا
 للفرض والغروب تأخره وبه يثبت الكراهة فلم يكن مفسدا للعصر وتأويل
 الحديث أنه ليسان الوجوب بأدراك جزء من الوقت قل أو كثر كذا في المبسوط
 ولكن يأتي من هذا التأويل ما روي في رواية أخرى عن أبي هريرة لعن النبي
 صلى الله عليه وسلم أنه قال أدرك أحدكم سجدة من صلوة العصر قبل أن تغرب
 الشمس قبلتم صلوة وإذا أدرك أحدكم سجدة من صلوة الصبح قبلتم صلوة
 والتأويل الصحيح ما ذكره الطحاوي في شرح بيان مشكل الآثار أن هذا الحديث
 قبل نهيه عليه السلام عن الصلوة في الاوقات المكروهة هذا كله مذكور
 في الكشف نقلناه أولا لبيان ما قلناه المص في الجواب (قوله عن دليل الشافعي)
 الظ أن يقول من قياس الشافعي فتأمل (قوله فيفسد ما) أي الصلوة (قوله
 التزم فيه) أي التزم هذا الشيء وهو الصلوة في آخر الفجر (قوله باعتراض الفساد)
 بطلوع الشمس على ذلك الوقت (قوله وقيل الغروب ناقص في السببية)
 ليكون فعله يشبه عبدة الشمس (قوله بعروض مثله) أي بعروض الغروب
 الناقص مثل السبب الناقص أقول فيه نظر لأن لفظ المثل يشعر بكون وقت
 الغروب كما كان قبله وليس كذلك ووجه ما حققناه بعد قوله فيؤدي كذلك
 ومثل مثله على مثل هذا الاستاذ في الأصول والفروع ليس بلابق لأن في الأصول
 والفروع حكما على عدم التقصان وعدم الفساد والفساد في السبب فقط
 (قوله إلى ما هو وقت الصلوة في الجملة) بل بالجملة لأنه بعد الخروج يكون الوقت صحيحا
 ويتغير من التقصان إلى الكمال كذا في شرح البرذوي (قوله والثاني) أي قلنا
 في جواب دليل الثاني للشافعي أن الحديث قبل النهي عن الصلوة في هذه
 الاوقات الثلاثة لا يقال كان ذلك نهيا عن التطوع خاصة كالنهى عن الصلوة
 بعد العصر والفجر فلا يوجب نسخ هذا الحديث لانا نقول بل نهى عن الفرائض
 والنوافل فإن قضاء القوائت فيها أيضا لا يجوز الا ترى أن النبي صلى الله عليه وسلم
 لما فاتته صلوة الصبح عند ابله النهر يس انتظر في قضائها إلى أن ارتفعت الشمس
 قبل هذا على أن مارواه نسخ به وعن أبي يوسف أن الفجر لا يفسد بطلوع الشمس
 ولكنه يصبر حتى إذا ارتفعت الشمس أتم صلوته فكانه استحسن بهذا ليكون مؤديا
 بعض الصلوة في الوقت ولو افسدها كان مؤديا جميع الصلوة خارج الوقت
 واداء بعض الصلوة في الوقت أولى من اداء الكل خارج الوقت كذا في المبسوط

(قوله صرح به الامام الطحاوي في معاني الآثار) اي في كتاب مسمى ببيان معاني
المشكل للآثار وهو في تسع مجلدات (قوله في اول الوقت المبدؤ الى ما يفسد
الغروب الخ) وفي البرزوي اذا ابتدأ العصر في اول الوقت ثم مده الى غربت
الشمس قبل فراغه منها فانه نص محمد انه لا يفسد وقد كان الوجوب مضافا
الى سبب صحيح (قوله وقد ادعى ناقصا الخ) فيه بحث (قوله مع صحته اتفاقا) اي
باتفاق زفر معنا (قوله ورد هذا التقاض) ووجهه ان الشرع جعل الوقت ظرفا
مستعانا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء فاذا شغله بالاداء جاز وان اتصل به
الفساد لان ما اتصل بالاداء من الفساد بالبناء جعل عفو لان الاحتراز منه مع
الاقبال على الصلوة متعذر وقد روى هشام عن محمد بن قيس قال سمعت ابا عبد الله
في العصر انه يستحب له الاتمام لانه من غير قصد ثبوت فاما اتصاله بالفساد
بسبب التعلق بعد العصر صار في الحكم عفو انتهى (قوله للعزيمة متعلق بالازم)
حاصله ان الفساد اللازم من عزيمة العبادة عفو لان الاصل ان يكون العبد مشغولا
بعبادة مولاه في جميع الاوقات التي صار محلا لاداء الفرض فثبت ان شغل كل
الوقت بالعبادة عزيمة والاقبال على شغل كل الوقت بالعبادة مع الاحتراز عن
الانقضاء متعذر فيجعل عفو ضرورة لكون حصوله ضمنا لا قصدا وفي الكشف
لما كانت بناء على الاول وقد حصل الفساد حكما لا قصدا فلم يعتبر حتى يثبت صفة
الكرهية كذا ذكره ابو البسر انتهى (قوله عفو) يشير الى ان تأخير العصر الى جزء
الاخير لا يمكن الاداء فيه اثم لان تضيق الوقت بحيث لا يسع فيه الا فرض
الوقت جائزا بالاجماع حتى لو اخر عنه يأثم (قوله لافساد فيه) اي في وقت الفجر
بجميع اجزائه (قوله حتى ثبت حكما) اي حتى تحصل ضمنا لا قصدا (قوله
ويثبت عليه) اي على ما ثبت حكما للعزيمة (قوله الفساد بالطلوع) اي
البطالان به (قوله فبعث) اي حتى يعفى (قوله المؤدى ناقصا) فيه بحث لانه
لانقضاء في المؤدى ولا يؤدى بل المؤدى متصلا باخر الجزء الفاسد يكون كاملا
لكونه عفو (قوله بل كل اي كل جزء من الوقت سبب لكل جزء الخ) حاصله
ذكر بعض علما في جواب الرد ان كل جزء من اجزاء الوقت الذي يلاقى جزءا
من اجزاء الصلوة فهو سبب لذلك الجزء ضمنا لا قصدا فيكون عفو فملى هذا
لا يحتاج الى الفرق الذي ذكره الفاضل الامام علاء الدين في مختلفاته في جواب
هذا السؤال وهو فان قيل لو اضيف الوجوب الى كل الوقت بعينه ناقص
في العصر يكون الواجب ناقصا ضرورة قلنا السبب كامل من وجه وناقص من وجه

والواجب كذلك فلا يتأدى في الوقت الناقص من كل وجه الا انه يقتضى انه لو قضى العصر في الثاني فوقع بعضه في الوقت الناقص كان جائزا وليس كذلك فان وقت التعديل ليس بوقت للقضاء كذا ذكره القاضى الامام فخر الدين في شرح الجامع الصغير واما في مسألة امتداد العصر فليس بقضاء فيجوز للعمية والعفو (قوله وان وقع النقص بالعصر الخ) اى بالعصر الذى شرع في اول وقته يمتد الى ما بعد الغروب باعتبار كل جزء سببا لكل جزء من الصلوة حتى لا يلزم النقص بان يكون هذا مما وجب كاملا فيؤدى ناقصا (قوله فانه يقتضى صحته ايضا) اقول لا يرد الاشكال بالتعجيل الفسد حتى يحتاج الى دفعه لان في التعجيل الفاسد لا يجوز الصلوة بعد طلوعها لكونه باطلا حتى يعتبر الجزء الذى وقع بعد الطلوع سببا ناقصا من الجزء الذى وقع فيه الصلوة كما اعتبر قيل الغروب لكونه فاسدا (قوله فلا يؤدى ناقصا) لعدم امكان الاداء في هذا الوقت لانه ينتهي اصلا بخلاف العصر وهذا الجواب في رد النقص مثل ما قيل في رد معنى (قوله كن اسلم فيه) اى في الجزء الاخير من وقت العصر ثم لم يؤد حتى اسمرت الشمس في اليوم الثاني وقد نسي ثم تذكر فاراد ان يقضيهما في وقت الاحرار (قوله لا يقضيه الخ) في اليوم الثاني في الوقت الناقص (قوله وقد وجب فيه) اى في الوقت الناقص اقول هذا الايراد ليس بوارد لان المسئلة خلافية ان الكافر اذا اسلم في آخر وقت العصر وفات الوقت ثم ادى في اليوم الثاني فبذبح مع انه وجب بصفة الكمال بعد الفوات ويؤدى بصفة النقصان كذا في شروح البردوى كما سبق (قوله فلو كان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا لجاز الخ) انت عرفت ان ما ثبت كاملا بالفوات لجاز ناقصا (قوله وليس الواو حالية) اى ليس قضاء من اسلم في الوقت الناقص يجاز في اليوم الثاني في الوقت الناقص (قوله فليس الغاء فذلكا) اى اذا كان الامر في عدم القضاء في حق من اسلم في هذا الوقت فليس ما وجب ناقصا في الاداء يؤدى ناقصا كذلك (قوله بعد تسليمه) يشير بعد تسليمه تفسيره بقوله يعنى انا لانسلم اولا عدم قضائه ناقصا بل جائز مع انه وجب بصفة الكمال بعد الفوات كما سبق (قوله لذات الوقت) متعلق بقوله رد (قوله فان جواب المسئلة غير مروي عن السلف) قال البردوى لان هذا لا يروى وقال الشراح لا يروى عن السلف مثل ابى حنيفة وابى يوسف ومحمد ورحمهم الله وقال ابو البسر يجوزوا كثر مشايخنا لا يجوزونه انت عرفت قبل ان وجه الجواز في هذه المسئلة انه يجب بالسبب الناقص لانه صار اهلا في الوقت الناقص

فيؤدي بصفة نقصان ووجه عدم الجواز ان الفوات عن الوقت بوجوب القضاء
 مطلقا عن الوقت فلا يجوز في وقت ناقص بخلاف الاداء كذا في الكشف (قوله
 فيجتمعا ان يكون جائزا) اقول هذا منع يكفي الجواز فيه مع انه واقع كما قال ابو البسر
 (قوله بل هي) اي صورة النقص (قوله مما يوجب كاملا) اقول بين قوله فلا يقضي
 في الوقت الناقص وقوله وان كان ناقصا كان ناقصا وبين قوله مما يوجب كاملا
 ما سبق ان ذات الوقت لاقصا ن فيه الخ نوع ركنا كذا فتأمل (قوله فلا نقصان
 فيه) اي في ذات الوقت (قوله ولا في مسبيه وهو الصلوة) حاصل ما قاله صاحب
 الكشف لان الفوات بوجوب القضاء مطلقا عن الوقت (قوله فلا يقضي) اي
 فلا يجوز القضاء في الوقت الناقص وهو عند اكثر المشايخ وما عند من جوزه لا يكون
 ناقصا بل في وقت ناقص فالاولى ان يقول فلا يقضي في الناقص لانه بعد الغروب
 يتغير من صفة النقصان الى صفة الكمال فصار كاملا لا ناقصا كما سبق (قوله
 والشرطية) اي شرطية الوقت اللام للهد لا عوض عن الاضافة او ما دل عليه
 كما خرج في مفتحة لهم الابواب اي منها على مذهب البصريين وهو مذهب
 منصور من فحول المنتقد من قال بالتحشيري في تفسير قوله تعالى وجعلنا الالهار
 او يراد انها لها فصوص التعريف باللام من تعريف الاضافة كقوله واشتعل
 الراس شيبا وتبعه اكثر البصريين من المتأخرين (قوله كالسببية) اي كسببية
 الوقت للصلوة يعني ان الشرطية وهي ظرفية الوقت للصلوة الموقوتة ينتقل
 من الجزء الى الجزء الذي يكفي للصلوة كما ينتقل السببية من الجزء الى الجزء (قوله
 الا في الاشتغال الى الكل في صورة القضاء) لان شرط الاء قدفات فليبق حاجة
 الى اعتبار انتقال الشرطية من جزء الى جزء لان كل الوقت اذا كان سببا
 لا يقتضي احد الامرين المحالين (قوله ولا يجوز ان يكون) اي الشرط (قوله كل
 الوقت) اي كل وقت الصلوة (قوله تقديم المشروط على الشرط) اي يكون تقديم
 المشروط وهو الصلوة على السبب وهو الشرط (قوله وذلك باطل) اي تقديم
 المشروط وهو المعلوم عند الاصوليين على الشرط التعليقي وهو الغلة باطل
 اتفاقا وجه بطلانه ان روى الشرطية المنصوص عليها بقوله تعالى ان الصلوة كانت
 على المؤمنين كتابا موقوتا بوجوب تقديم الاداء على سببه وهو الوقت وهو باطل (قوله
 فلا بد ان يجعل الشرط بعضائه) اي من كل الوقت (قوله والجزء الاول متعين) اي
 الجزء الاول الذي يتصل الى الجزء السببي متعين (قوله لعدم المزاحم) لان الجزء
 الاول من الشرطية موجود والباقي من الاجزاء التي يجوز الصلوة فيها معدوم

٨ اصل ان هلم قد يكون بمعنى

اقبل فيتعدى بالى قال تعالى
هلم بنا و معنى احضر كما فى هلم
شهادة كم والهاء عند الخليل
هاء التنبيه وركب معها ام من
قولك لم الله شعثه اى جمعه
والمعنى اجمع نفسك اليه واجمع
غيرك فلما غير معناه عند التركيب
لانه صار بمعنى اقبل
واحضر بعد ما كان بمعنى
الاجمع صار كسائر اسماء الافعال
المفعولة عن اصولها
فلم يتصرف فيه اهل الحجاز
مع ان اصله التصرف وينوون
يتصرفونه فيذكرونه ويؤنونه
ويجمعونه نظرا الى اصله
وابست بالفتحة واصله عند
المصريين هلم من لم اى امر
منه حذف الالف لتعدى
المسكون فى اللام فانه الاصل
لان السكون اصل والحركة
طارئة اولان اصله المم وهى
ساكنة وعند الكوفيين اصله
هل ام فحذفت الهزة بالقاء
حركتها على اللام كما فى نحو
تقد افلح قال البيضاوى وهو
لان اهل لا يدخل الامر
اذا لاستفهام ينافى الامر اقول
ذكر الرضى نقلا عن الزمخشري
فى تصحيح مذهب الكوفيين
ان هلم يحى بمعنى اسرع فصحت
ام عندهم معنى اقبل وعصى
بالى فى اللام فقبل هلم اليه
واما فى العدى نحو هلم زيدا
فباقى اصله اى اسرع
افصد زيدا انتهى

١٥٠

فلا يراخ المعلوم الوجود (قوله ثم ينتقل الى الثانى) اى ينتقل الشرط من الجزء
الاول الى الجزء الثانى (قوله وهلم) قال ابن جنى اصل هلم عند الخليل هاء للتنبيه و
اى بنى واصلى وجمع ما تفرق من الشئ ثم كثر استعمالها فحذفت الالف مخفيا
وقال ابن يعين حذف لكثرة الاستعمال كياء المتكلم مثل يافنس وباعلام والتنوين
كريد بن عمرو وقولهم ايش ولم ابل ولا در ولم يك وحذف اسم لا فى لا عليك
اى لا بأس عليك ويوسف اعرض والتخفيف فى قد وقط اذا اصلهما
انتقل لا شقاقهما من قدمت الشئ وقططته قال سيبويه جاز الحذف حيث
كثر فى كلامهم تخفيفا على اللسان وقال بعضهم تركوا اخر الاسم مفتوحا كما تركوا
اخرين مفتوحا لكثرة فى كلامهم ذكر ابن السراج فى الاصول وقال ابن يعين
ايضا الكلمة اذا كثر استعمالها جاز فيها من التخفيف ما لم يجز فى غيرها والحق
لم فى لم ادر فالتفصيل فى النحو لكن لا يساعد هذه الصناعة (قوله جاز بالتنوين
والشديد) اما تميز او مفعول مطلق عامله من جنسه ومعناه اتباع وفى الجوهري
تقول كان ذلك عام كذا وهلم جرا الى اليوم انتهى فيكون التقدير كما قال المص ينتقل
الشرط الى الثانى وهلم جرا الى الجزء الاخير (قوله كما فى السبب) اى كما ينتقل
السببية من الجزء الاول الى الثانى بالترتيب كما قاله المص (قوله لا ينتقل الى الكل)
يعنى اذافات الاداء لا ينتقل الشرط من الجزء الى الكل فى القضاء كما انتقل السببية
من الجزء الى الكل لان الوقت شرط الاداء وقدفات فلا فائدة فى اعتباره ابن
وقت القضاء واين وقت الاداء الذى فات اقول لم يذكر انتقال الشرط من جزء
الى جزء فى البردوى وشروحه لكن يلزم من تجدد السبب تجدد الشرط فلا بد
فى السبب البقاء للقضاء سواء كان جزءا او كلا والشرط المحض لا يشترط دوامه
لبقاء المشروط كالطهارة شرط لجواز الصلوة ولا يشترط دوامها لبقاء الجواز
وكالشهود فى باب النكاح لا يشترط دوام الشهود لدوام النكاح كذا فى الكشف
واما السببية باقية فينتقل الى الكل لعدم المانع بفوات الشرط والعارف (قوله
وسبب نفس الوجوب) يعنى قال وهو اى ذلك الوقت ظرف للمؤدى وشرط
للاداء وسبب لنفس الوجوب لا اوجوب الاداء كما سيأتى وهو الا ترى
(قوله ماذا الخ) ذا اسم اشارة الى القريب وما شارحة لان وجود وجوب الاداء
لا يعلم من المتن فيكون تصور الشئ باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن انطباقه
على طبيعة موجودة فى الخارج وهذا التصور يجرى فى الموجودات قبل العلم
بوجودها نحو ما خلا وما الغنقا وما الوفاء وهذا يتقدم كل مطلب من المطالب

الاربعة

الأربعة كما قال ابن سينا في النجاء ولا اعتبار الى ما قال المحشي العلامة في حاشية
التجريد لنا مطالبان مطلب ما ومطالب هل و يطلب بما التصور وبهل
التصديق وللتصور قسمان تصور بحسب الاسم وتصور بحسب الحقيقة
ويسمى الاول ما الشارحة والثاني ما الحقيقة وللتصديق ايضا قسمان تصديق
بثبوت الشيء لنفسه نحو هل الحركة موجودة ام لا وتصديق غيره نحو هل الحركة
دائمة ام لا وتبعه التفاتان في التلويح والمطول قال الكاتب في شرح المخلص
امهات المطالب اربعة بل يكون ايضا امهات اخرى يكون ثمانية وفيه تفصيل
اخر لكن لا يساعد هذه الصناعة (قوله وازالة) عطف على تفصيل (قوله
التردد) اى الجمل (قوله في ذلك) اى في ذهن السامع (قوله قد اضطرب في
تحقيقه كلام القوم) ووجهه ان وجوب الاداء يفصل عن نفس الوجوب عندنا
خلافا للشافعي في العبادات البدنية وفائدة الاختلاف يظهر في المرأة اذا حاضت
في آخر الوقت لا يلزمها قضاء تلك الصلوة عندنا لان وجوب الاداء لم يوجد
وعنده ان ادركت من اول الوقت مقدار ما تصلى فيه ثم حاضت يلزمها قضاء
قولا واحدا لتحقيق الوجوب وان ادركت اقل من ذلك فاصحابه يختلفون في وجوب
القضاء والظاهر من مذهبه القضاء لان نفس الوجوب ووجوب الاداء عبارتان
عن معنى واحد عنده في العبادات البدنية كالصلوة والصوم فلامعنى للفصل
بين الوجوب ووجوب الاداء فيها بخلاف الحقوق المالية لان السببية تثبت
بالخطاب ايضا لان قبل ورود الشرع لم يكن السببية ثابتة للوقت فلا تصور
ثبوتها في حقيق من لا يخاطب (قوله والاقر) اى في الفرق (قوله ما افاده
بعض الافاضل) وهو صاحب الكشف لانه ذكره مرة بعد اخرى وفي كلام
فخر الاسلام تصريح ايضا قال الوجوب فبالايجاب لصحة سببه لا بالخطاب فان
السبب افاد الوجوب بنفسه وافادة صحة الاداء لكونه لم يوجب الاداء الجمال
لان الوجوب جبر من الله بالاختيار من العبد ثم ايس من ضرورة الوجوب تعجيل
وجوب الاداء بل الاداء تراخ الى الطلب كتمن المبيع والمهر في النكاح يجبان
بالعقد ووجوب الاداء يتأخر الى مطالبة صاحب الحق واما الوجوب فبالايجاب
لا بالخطاب وتحقيق الوجوب وتأخر الاداء نظير ثوب هبت به الريح في دار انسان
لا يجب عليه تسليمه الا بالخطاب وفي مسئلتنا لم توجد المطالبة بدلالة ان الشرع
خير في وقت الاداء فلا يلزمه الاداء الا ان يسقط خياره بضيق الوقت ولهذا
قلنا اذا مات قبل اخر الوقت لاشئ عليه كالتأم والمغنى عليه انتهى انت خير

استوضح كلامه بنظيرين أحدهما البيع والنكاح فله اختيار والثاني وهو هبت
 به الريح اوفق واشبه بمرامه اعلم ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء ولكل
 منها سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقوقي هو الايجاب القديم
 وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقوقي تعلق الطلب بالفعل
 وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقوقي خلق الله
 وادائه وسببه الظاهري استطاعة العبد اى قدرته المؤثرة المستجيبة بجميع
 شرائط التأثير فهي لا يكون الامع الفعل بالزمان قال صاحب الكشف في الفرق
 ان نفس الوجوب يثبت في حق العاجز كالتائم والمغمى عليه وان لم يثبت وجوب
 الاداء في حقه لعدم القدرة فثبت ان نفس الوجوب ينفك عن وجوب الاداء
 ثم استدل على انفكاك وجوب الاداء عن نفس الوجوب بمسئلة يجمع عليها فقال
 ان تراخي وجوب الاداء عن الوجوب في اول الوقت نظير تراخي وجوب الاداء
 عن التائم والمغمى عليه اذ امر عليهما جميع وقت الصلوة ولم يزد الاغناء على يوم
 وليلة حيث ثبت اصل الوجوب ولهذا وجب القضاء عليهما وبتراخي وجوب
 الاداء لعدم اهلية الخطاب وهو الطلب من الله تعالى بزوال الفهم وقال ايضا
 ووجه ما ذهبنا اليه ان الوجوب من حكم ايجاب الله تعالى بسببه والواجب اسم
 ما لزمه بالايجاب والاداء فعل العبد الذي يسقط الواجب عنه وهو بمنزلة رجل
 استأجر خياطاً ليخيط هذا الثوب قبصا يدرهم فيلزم الخياط فعل الخياطة بالعقد
 والاداء بالخياطة نفسها وبها يقع تسليم مالزمه بالعقد فكان الفعل المسمى واجبا
 في الذمة غير الموجود مؤدى حالا بالقبض واعتبر بالتائم والمغمى عليه فان هناك
 اصل الوجوب ثابت لما ذكرنا من وجوب القضاء بعد الانتباه والافاقة ووجوب
 الاداء غير ثابت لزوال الخطاب عنه كما هي تحقيقة وهذا يدل على المغايرة بين
 الامرين وان كان التميز يتعذر بينهما بالعبارة انتهى ثم حقق بالبسالة وقال
 في موضع اخر ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل ووجوب
 الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك
 في تغايرهما وبهذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى
 على حاله وكذا في المال اصل الوجوب لزوم مال متصور في الذمة ووجوب الاداء
 اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لما يمكن في وسعه اخراج المال
 الواجب اقيم مال اخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة
 وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قواهم الديون تقضى بامثالها

لاباعيا نهما فظهر الفرق بين الوجوب وهو الفعل وبين الاداء وهو اداء الفعل
انتهى وفي التلويح وتحقيقه ان للفعل معنى مصدر يا هو الايقاع ومعنى حاصل
بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم
ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في الحال لزوم
المال وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء ثم انهما
يفترقان في الوجود اما في البدني فكما في صلوة النائم والناسي وصوم المسافر
والمرضى فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة او الصوم لازم لنظر الى
وجود السبب واهلية المحل وايقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وهو
الطلب وقيام المانع هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان اريد بلزوم وجود الحالة
المخصوصة عقب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالتائم والمرضى
مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختياري من شخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس
بمعقول بل لزوم الوقوع عنه في تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع
بإلزام الايقاع وان اريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة وجود تلك الحالة في الجملة
فهذا ما ذهب اليه جمهور الشافعية من ان القضاء قد يكون بدون سابقة
الوجوب على ذلك الشخص انما يتوقف على وجوب في الجملة بان يلزم
وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الاداء وكان
بينهما فرق بتغيير التعبير عنه اقول في الجواب الصواب عن الاول يثبت بالخطاب
ان الشارع جعل الوقت سببا فبعد ذلك يعني الوجوب في حق كل اهل ثبت
السبب في حقه ولا يشترط خطاب كل لصيرورة السبب في حقه سببا لان العلم
بالوجوب كما ليس بشرط اثبوته جبرا من الله تعالى فكذلك سبب الوجوب بل
الحاجة في الجملة يقع الى جعل الشارع اياه سببا ولا يشترط علم كل فرد - في يلزم
وقت الايقاع الوقوع بعد تلك الحالة بل اذا عرف الفقيه العالم السببية يعني
بالوجوب في حق كل من ثبت السبب في حقه علم بذلك اولم يعلم الا ترى ان الزكوة
تجب عليه ولا شك في تعلق الوجوب هنالك بالسبب ولم يشترط علم كل شخص
بذلك وكذلك الاتلاف جعل سببا للضمان والنكاح المحل والبيع المالك وكل ذلك
ثابت في حق الصبيان والمجانين وان لم يثبت الخطاب في حقهم كذا ذكره الشيخ
ابوالمعين فان يلزم الوقوع في وقت الايقاع واعتبر ههنا بالزكوة فان الوقوع
في الحول على صاحب المال وايقاعها تسليم الدراهم مثلا الى يد الفقير وادائها
اليه تلك الدراهم التي حصلت في يد الفقير بعد زمان الوقوع فافتراها

والجواب عن الثاني قد ذكر فيما تقدم ان وجوب الاداء على نوعين نوع يكون
الفعل فيه بنفسه مطلوباً من المكلف حتى يأثم بترك الاداء ولا بد فيه من استطاعة
سلامة الالات ونوع لا يكون الفعل فيه مطلوباً حتى لا يأثم فيه بترك الاداء بل
المطلوب ثبوت خلفه وهو القضاء ويكتفى فيه بتصور ثبوت الاستطاعة
ولا يشترط حقيقة الاستطاعة في مسألة النائم والمغمى عليه وجوب الاداء بمعنى
كون الفعل مطلوباً على وجه يأثم بتركه لم يوجد لغوات شرطه وهو استطاعة
سلامة الاوقات فاما وجوب الاداء على وجه يصلح وسيلة الى وجوب القضاء
ولا يكون الفعل فيه مقصوداً فوجود اوجود شرطه وهو تصور حصول
الاستطاعة وحدوثها بالانتباه والافاقه فوجوب القضاء بناء على هذا النوع
من الوجوب وعدم الاثم بناء على انتفاء النوع الاول وهذا كله مذكور في كشف
البردوى لكن الغاضل التقى زاني اخذ النظر منه وترك الجواب ميلا الى ترجيح
مذهب جمهور الشافعية وجعل ما اخذه المص للفرق بينهما بقوله فان المعذور
الى قوله في الحال تقرر بالتغيير التعبير كما ذكرنا فالاولى في الفرق ما ذكره القوم وتمسك
الجمهور به وهو النص والاجماع فان قوله تعالى اقم الصلوة لادلوك الشمس الى غسق
الليل وقول جبريل عليه السلام للنبي عليه السلام في حديث الامامة ما بين هذين
وقت لك ولا منك وقول النبي صلى الله عليه وسلم ان للصلوة اولاً وآخرأ اي
لوقتها يتناول جميع اجزاء الوقت ويدل عليها ان جميعها وقت لاداء الواجب
وليس المراد تضيق فعل الصلوة على اول الوقت كما قال شاذلية من
الشافعية وآخره كما قال العراقيون من اصحابنا ولا فعلها في كل جزء بالاجماع فلم
يبق الا انه اريد به ان كل جزء منه صالح لوقوع الفعل فيه فيكون المكلف
مخيراً في ايقاعه في اى جزء اراد ضرورة اعدم امتناع قسم آخر فثبت الفرق
بينهما وثبت ايضا ان التوسع ثابت ايضا شرهما وليس بممتنع عندنا ايضا كما
زعموا فالتفصيل في الكشف فان اردت درأ يتيسر فكن غواصاً في بئر العميق
لان المص صاحب التلويح اخذنا من بجره المحيط للبردوى وما اخذناه وفصلنا
قطرة منه (قوله فان المعذور كالنائم والمغمى عليه) الفاء تفسير الفرق بين نفس
الوجوب ووجوب الاداء انت عرفت قبل ان صاحب التلويح جعل قوله فان
المعذور الى قوله في الحسب لتغيير التعبير في الفرق بينهما مع انضمام قوله فلو قلنا
ان الوجوب هو لزوم اتساع الفعل واداء المال في زمان ما بعد تقرير السبب وجوب
الاداء لزمه في زمان مخصوص لم يكن بهيئاً انتهى هذا القول مذكور في الكشف

(قوله يلزمه) أي المَعذور (قوله أن يوقع الفعل وهو الأداء) لأنه ليس معنى الأداء إلا الفعل
 (قوله لو أدركه) أي لو أدرك المَعذور الفعل يعني الأداء (قوله والمشتري) بالنصب
 عطوف على المَعذور (قوله يلزمه) أي المشتري (قوله قبل المطالبة) أي قبل
 مطالبة البائع الثمن (قوله ولا يلزمهما) أي المَعذور والمشتري (قوله الإيقاع) أي
 إيقاع المَعذور الفعل (قوله والأداء) أي أداء المشتري البائع الثمن (قوله في الحال)
 أي عاجلاً لأن السبب أو نفس الوجوب لا يوجب الأداء للحال حتى لو كان
 البيع باجلاً يجب الثمن في الحال ويتأخر المطالبة إلى حلول الأجل كما في صوم
 رمضان في حق المسافر ثبتت نفس الوجوب في حقه ويلزم الأداء لئلا يتقدم
 الأداء في الحال فثبت الفرق بينهما (قوله أن جمهور مشايخنا) وفي الكشف
 عند الجمهور من أصحابنا وأصحاب الشافعي وطائفة المتكلمين (قوله بآول جزء من
 الوقت) وهو السبب (قوله وجوبا موسعاً الخ) يعني الواجب إذا تعلق بوقت يفضل
 عن أدائه يسمى واجباً موسعاً كما يسمى ذلك الوقت ظرفاً وهذا عند الجمهور ومعنى
 التوسع أن جميع أجزاء الوقت وقت لأدائه فيملي رجوع إلى سقوط الفرض عن الذمة
 ويجوز له التأخير عن أول الوقت إلى أن يتضيق بأن يعلم أنه لو أخر عنه فات الأداء
 فينبذ يحرم عليه التأخير ويأثم ويعاقب (قوله وهو مذهب الشافعي الخ) يعني أنهما
 متفقان معناه وفي الكشف وانكر بعض العلماء التوسع في الوجوب وقال أنه ينافي
 الوجوب لأن الواجب ما لا يسع تركه ويعاقب عليه والقول في التوسع فيه يوجب
 أن يجوز تركه ولا يعاقب عليه وهذا جمع بين المتنافيين انتهى أقول هذه المقدمة
 بموسعة لأن القول بالتوسع في وقته لا يوجب أن يجوز تركه ولا يعاقب عليه
 بل بالترك في الأداء في وقته يأثم ويعاقب عليه عندنا أيضاً إلا أن يوجه أن مراده
 بالوجوب المتعاقب بآول الوقت وجوبه في هذا الوقت وفي سائر الأوقات يكون
 قضاءه فلا توسع في الوقت كما قال شرنمبة لكن هذا الوجه غير ما قلناه صاحب
 الكشف (قوله متعلق بآول الوقت وفي الآخر قضاء) أي لو تأخر الأداء عن أول
 الوقت فهو قضاء ووجهه أنه جعل الوجوب متعلقاً بآول الوقت فلا ينظر
 لوجوبه بعد استكمال شرائطه سوى دخول الوقت فعلم أنه متعلق به كما في سائر
 الأحكام مع أسبابها وإذا ثبت الوجوب بآول الوقت لم يجوز أن يكون متعلقاً بما بعده
 لما ذكرنا من اشتتاع التوسع وفائدة التوقيت على هذا القول أنه لو أتى بالفعل
 فيما بقي من الوقت يصلح أن يكون قضاء بخلاف الصوم إذا فات عن أول أوقاته
 بأن أكل أو شرب بعد الصبح فإنه لا يكون الأمساك فيما بقي قضاء واجب عن هذا

او كان الوجوب متعلقا باول الوقت لما وجبت الصلوة على من ادرك البلوغ
او اسلم او ظهرت في وسط الوقت اوفى آخره مع ان الاجماع منسقة على وجوب
الصلوة عليهم اقول هذا الجواب لا يقتض الحصر لان اول الوقت عندهم الوقت
الذي وجداه لا لهذا الوقت واول الوقت بالنسبة اليهم حال كونهم محالا فتأمل
(قوله باخر الوقت) يعني قال بعض اصحابنا من العراقيين ان الوجوب يتعلق
باخر الوقت (قوله وفي الاول) اي ان قدم الاداء على آخر الوقت صار موقوفا
على ما يظهر حاله فان بقي اهلا للوجوب كان المؤدى واجبا وان لم يبق كذلك
كان نفلا كن صار مجونا او مسافرا يكون الركعتين نفلا (قوله او نقل يسقطه
الفرض الخ) عطف على موقوف يعني ان قدم على آخر الوقت يمنع لزوم
الفرض بنقله من الاخرى الى الاول ووجه ما ذهب اليه العراقيون انه لما جازله التأخير
الى ان يتضيق له الوقت وامتنع التوسع لما ذكرنا كان الوجوب متعلقا باخره
ثم المؤدى قبله اما ان يكون نفلا كما قال بعض لانه ممكن من الترتيب في اول الوقت
بلا بدل وآثم وهذا حد النقل الا ان يؤدى به يحصل المطلوب وهو اظهار فضيلة
الوقت فيمنع لزوم الفرض كن توضأ قبل دخول الوقت يقع نفلا لانه انما يجب
للصلوة ولم يحضر وقتها لا يوصف بالوجوب ومع هذا يمنع لزوم الفرض بعد
دخول الوقت واما ان يكون موقوفا كالزكاة المجلة قبل الحول فانه اذا جعل
بشاة من اربعين شاة الى الساعى ثم تم الحول وفي يده ثمان وثلاثون شاة له ان يسترد
المدفوع ان كان قائما وان كان الساعى تصدق به كان تطوعا ولو تم الحول وفي يده
تسع وثلاثون كان المؤدى زكاة وكالجزء الاول من الصلوة فانه لا يوصف بالوجوب
ما لم يتصل بباقي اجزاء الصلوة فان اتصل بالجموع يوصف بالوجوب والا فلا اقول
يلزم على هذا تقدم المعلول على العلة وهو باطل مع ان التماس مع الفارق لان الواجب
انما يتأدى بالابنية فرض الوقت لا بنية النقل ولا بطلاق الشية ولو كان نفلا كما زعم
بعض العراقيين لتأدى بنية النقل ولو كان موقوفا كما زعم الباقون منهم لتأدى بطلاق
النية ولاستوت فيه بنية النقل والفرض وقولهم قد وجد في المؤدى في اول الوقت
حد النقل لانه لا عقاب على تركه فاسد لانا لا نسلم ان ذلك ترك بل هو تأخير ثبت
بأذن الشرع (قوله لا توجه الخطاب) كما سبق (قوله انما توجه الخطاب عندهم)
اي عند علمائنا (قوله الا الخ) اي باثم عند عدم شروعه في آخر الوقت الالف
واللام في الان زائدة لازمة لا يجوز استعها اليها بدونها وهو مبني على التمسك مع اللام
كما سبق (قوله اذا مات في الوقت لشيء عليه) اي لا اثم عليه قال البرزوي ان الاداء

لا يلزم الى ضيق الوقت عندنا اذامات قبل آخر الوقت لاشي عليه وهو كالنسيان
والمغنى عليه (قوله وفي حال الشروع) عطف على قوله في الوقت (قوله ان وجد
الشروع في آخر الوقت) يعني حاصله اذامات في حال الشروع ان وجد الشروع ع
فلاشي عليه اي لا اثم عليه (قوله ولهذا) اي ولاجل توجه الخطاب في آخر
الوقت عند علمنا (قوله اي آخر وقت) لان الخطاب وهو الطلب مترخ الى آخر
الوقت لان الاثم انما يظهر في هذا الوقت لعدم شغله باداء الواجب في الذمة
(قوله يسع ذلك الآخر) من الوقت الفرض والايام فيعاقب عليه لعدم شغله
باداء الواجب في وقت المكتوب (قوله ولا يزيد عليه) جملة حاله من فاعل يسع
ويجوز المضارع المنفي حالا بالواو الحسالية بلا تأويل واما في مثبت فلا يجوز
بلا تأويل نحو وقت واصك عني اي وانا اصك عينه حاصله ولا يزيد عليه ان آخر
الوقت الذي يسع الفرض يكفي لاسقاط الواجب في الذمة فلا يحتاج الى الزيادة
لكن الاهتمام على المسلم شرط حتى يقع في الاثم (قوله او الخطاب المتوجه)
عطف على الخطاب يعني سبب وجود الاداء الخطاب المتوجه عند آخر الوقت
او الخطاب المتوجه عند الشروع للصلوة (قوله في اي جزء كان من قبل آخر
الوقت) لان الواجب عندنا والشافعي وطائفة المتكلمين تعلق بوقت بفضل عن
ادائه يسمى واجبا موسعا وظرفا ايضا كما سبق (قوله بان حصلت الاهلية فيه)
اي في ضيق الوقت يكن اسلم او بلغ او ظهرت فيه (قوله فقبل لا يتوجه) لانه تكليف
بما لا يطاق لانه ليس في وسعه اعادة الزمان الماضي كما وقع لسليمان عليه السلام
وهو بسط الزمان عند الصوفية (قوله فلا وجوب اداء) اي في هذا الوقت
بل وجوب قضاء (قوله وان وجد نفس الوجوب الخ) وصلته متعلقة بلا وجوب
ووجد ان الوجوب اخر الجزء الذي لا يتجزى لكن لا يجوز القضاء في هذا الوقت
لانه لا يروى ولان الفوات عن الوقت يوجب القضاء مطلقا عن الوقت بخلاف
الاداء (قوله وقبل يتوجه) القائل ابو البسر (قوله لان وجوب القضاء) مبني على
وجوب الاداء لانه لو لم يكن وجوب الاداء ينافي ذمته لما وجب القضاء ولاجل
ذلك جاز القضاء في وقت الاحرار في اليوم الثاني عنده اذا اسلم في وقت الاحرار
لانه صار اهلا في الوقت الناقص فيؤدي بصفة النقصان (قوله فباثم بتركه) اي الفعل
مع القدرة في آخر وقته (قوله ويقتصر) عطف على يكون والضمير راجع الى المطالب
(قوله بمعنى سلامة الاسباب) وهي الوقت وهو الشرط (قوله والالات) عطف
على الاسباب تقديره وسلامة الآلات وهي صحة البدن وهي شرط ايضا

(قوله وقد يكون) غطف على قد يكون والضمير راجع الى المطاوب (قوله ثبوت خلفه) اي الفعل لان الديون تقضى بامثالها لا بعبائنها (قوله وبكفي) غطف على يكون ولا يجوز ان يكون حالا كما عرفت قبل (قوله توهم ثبوت القدرة) من قصة سليمان عليه السلام (قوله وسبلة الى الوجوب) اي وجوب القضاء كما قال بعض الشافعي في غير اول الوقت (قوله في شرح المبسوط) وشرح البردوي ايضا قوله (قوله حقيقة) بناء على ما ذكر في الطريقة كما سبق وهو ان المذهب لم يشرع في الوقت وانما بدخروجه كان ذلك اداء لا قضاء فيكون توجه الخطاب للاداء حقيقة اقول هذا لا يجوز في آخر وقت الفجر ولهذا النقض لم يذهب اليه فقول المنتهدين (قوله وحكمه) اي حكم هذا القسم من المقيد بالوقت الخ اشار الى القسم الاول من الوقت الذي يكون الوقت ظرفا لا معيارا وهو عند البردوي اربعة انواع منها ما يضاف الى الجزء الاول والثاني ما يضاف الى ما يلي ابتداء الشروع من سائر اجزاء الوقت وهما المراد في هذا المقام بالشروط التبيين في النية لان النوع الثالث ما يضاف الى الجزء الناقص عند ضبط الوقت وفساده والنوع الرابع ما يضاف الى جملة الوقت انتهى اي فيما فات الاداء في الوقت وذلك يكون في القضاء دون الاداء واما عند المص فتنقسم المقيد باعتبار التقيد فيكون هذا قسمين فلسي ما قدمه من الاعتبار واختار ما قاله البردوي مع رده في التقسيم فقال هذا القسم من المقيد بالوقت فيكون القسم الاول فتأمل فيما وقع من البردوي وكلام المص (قوله فان الوقت لما كان متسعا) يعني لما كان الوقت متسعا لان الواجب اذا تعلق بوقت يفضل عن ادائه يسمى واجبا موسعا وظرفا (قوله شرع فيه) اي في الوقت اوصفة الوقت من قبيل ولقد امر على الاثم يسبني وكشل الجمار يحمل اسفارا اوصفة متسعا (قوله غير ما الخ) غير مبنى على القبح لانه مضاف الى ما وقا ثم مقام الفاعل لشرع قال ابن العربي في شرح المفصل اذا اضيف غير ومثل الى ما لا يجري فيه الاعراب مثل ما ومن يعرض البناء على القبح وما عبارة عن الصلوة (قوله وجب) صفة ما (قوله فيه) اي في الوقت المتسع حاصله لما شرع في المتسع النفل والتضام وليس الشروع افترض الوقت بواجب فيه بل في آخر الوقت الذي تعلق الخطاب عليه (قوله فلا بد من تعيينه) اي تعيين ما وجب فيه (قوله ليمتاز) اي ليمتاز ما وجب (قوله جماعده) اي ما عدا ما وجب لان حكم كون الوقت ظرفا لا معيارا لا يمنع مشروعية سائر انواع الصلوة فيه ومن حكم كونه ظرفا للاداء ان تعيين النية شرط لان جواز الصلوة في هذا

الوقت لما تعدد من حيث الفرض والسنة والنفل والقضاء لم يصير من كورا بالاسم
المطلق بان يقول نويت ان اصلي سواء ذكر بلسانه او بقلبه الا عند تعين الوصف
بان يقول بلسانه نويت ان اصلي فرض ظهر الوقت مثلا او يقصد بقلبه ذلك وذكر
فرض الوقت ليس بشرط عند البعض والاصح انه شرط كذا في الكشف حاصله
ان الوقت الموسع الذي شرع فيه اصلوة الفرض لابد من النية لان الصلوة
فيه يحتمل الندب والقضاء والفرض فلا بد فيه من النية للتيميم ينهها قال الامام
الغزالي ان الاقسام في الفعل ثلاثة فعل يعاقب على تركه مطلقا وهو الواجب
وفعل لا يعاقب على تركه مطلقا وهو الندب وفعل يعاقب على تركه بالاضافة
الى مجموع الوقت لكن لا يعاقب بالاضافة الى بعض آخر الوقت وهذا قسم ثالث
تلقب بالواجب الموسع عندنا اذا ندب الذي لا يسع تركه وقد وجد بالشرع
يسمى هذا القسم واجبا بدليل انعقاد الاجماع على نية الفرض في ابتداء وقت
الصلوة وعلى انه يشاب على فعله ثواب فعل الفرض لا ثواب الندب كذا في الكشف
انت عرفت من هذا التحقيق الصلوة في الموسع في غير اجراء الوقت الذي يسع
ما بعده اليها يكون مندبة لا يمكن تركها لانها واجبة بدليل انعقاد الاجماع
على نية الفرض وان لم ينو فلا يكون واجبا لاحتمال الندب واما النية
في آخر الوقت الذي يتعلق به الخطأ فبهمكم الاصل سياتي تحقيره (قوله ولا يسقط
ذلك التعيين) اي اشترط التعيين في النية هذا جواب اشكال وهو ان التعيين
انما وجب لزاجة الغيرايه فلما ضاق الوقت تعين الواجب وهو وجوب الاداء
فلا يجب التعيين (قوله بحيث لا يسع الا فرضه) اي فرض الوقت هذا الوجه ما ذكره
بقوله الخطأ المتوجه عند ما يسع الفرض ولا يزيد عليه (قوله لان ما ثبت الخ)
متعلق بـ لا يسقط لا يسقط الحكم الاصل بالاضيق العارض لان الاصل هو الاداء
في الوقت المستحب والاداء في هذا الوقت بسبب ولا يسقط هذا الوصف الاصل
الثابت بكونه ظرفا بسبب العوارض وهو النوم والجنون والانعاش والنسيان بان
نام او جن او اغشى عليه او نسي الصلوة حتى ضاق الوقت ثم زالت العوارض (قوله
لا يسقط بالعوارض الخ) خبر ان يعني لا يسقط الحكم الاصل بالعوارض لانها
لا تعارض الاصل كالعصمة الشابتة بالاسلام والدار لا تسقط بعارض دخول
دار الحرب حتى اودخل مسلمان دار الحرب فقتل احدهما صاحبه يجب الدية لان
الاصل وهو العصمة لم تبطل بهذا العارض فكذلك ههنا وجب التعيين باعتبار
تعددا مشروع الذي ثبت بناء على توسع الوقت فلا تسقط بعارض ضيق الوقت

فان قيل قوله لا يسقط كيف يصلح حكما لكونه ظرفا وهو عبارة عن بقاء الحكم
وبقاؤه لا يكون مضافا الى السبب ولان عدم السقوط باعتبار عدم المسقط
لابا اعتبار المثبت لجواز النسخ فلا يكون حكما له قلنا اجمع العلماء ان المثبت ليس
بمحقق لكن بقاء الشيء فرع لثبوته فيكون مضافا الى السبب تقدير اكذا
في شرح البردوي (قوله وتقصير العباد) اي ولا يسقط بتقصيرهم بالطريق
الاولى لان تقصيرهم لا يصلح سببا لسقوط الحق (قوله وكذا قال فقهاء الاسلام)
قيل انوع من الموقنة التي جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه مثل شهر رمضان
(قوله مع ان له) اي للعبد (قوله ولاية ذلك) ولاية التأخير لان الخطاب يتوجه
الى آخر الوقت الذي يسع الفرض (قوله مشكل) خبر المبتدأ وهو القول (قوله)
بواسطة ترك العزيمة الى وقت الضيق) اقول لا واسطة في ذلك قال البردوي
ان الشارع جعل الوقت مفسعا ولاكن جعل له شغل كل الوقت الاداء انتهى
وقال الشراح ان الشارع جعل جميع الوقت محلا لاداء الفرض واثبت له ولاية
شغل كل الوقت بالاداء وهو العزيمة لان الاصل ان يكون العبد مشغولا بخدمة
مولاه في جميع الاوقات الا ان الشارع اباح له صرف بعض الاوقات الى حوائج
نفسه رخصة منه فضلا وبهذا ثبت ان شغل كل الوقت بالعبادة عزيمة انتهى
واذا ثبت هذا فنقول التأخير الى حيث يسع فيه فرض الوقت تأخير حق شغل
كل الوقت بالاداء فلا واسطة بترك العزيمة فالتأخير الى آخر الوقت الذي يسع
الاداء حقه بل الخطاب يتوجه اليه وقالوا ايضا التأخير الى وقت لا يسع الاداء
لم يثبت صفة الكراهة لان التأخير بناء على الشرع قد حصل حكما لا قصدا
لان الاقبال على شغل كل الوقت بالعبادة مع الاحتراز عن النقصان متعذر فجعل
هذه ضرورة كذا ذكره ابو البسر كما سبق (قوله ولا يخفى ان عدم سقوط التعيين عند
ضيق الوقت الخ) هذا جواب آخر لعدم سقوط التعيين في النية من جانب المصنف
آخذا من الشروع لامن تمتة جواب اللهم الا انه خلط بغير وجه وافرض من العلة
الاولى وهو قوله لان ما ثبت حكما اصلها الخ حاصله لما وجب التعيين باعتبار
تعدد المشروع الذي ثبت بناء على توسع الوقت فلا يسقط بعارض ضيق الوقت
الذي لا يسع الافرضه لان اعتبار تعدد المشروع باق في ضيق الوقت لانه لو قضى
فرضا آخر اودى نفلا فيه جاز ايضا فلا يحتاج الى هذا التكلف (قوله ثم نوع)
اي جواز الاداء في ضيق الوقت على وجه الكمال ثم فلا يلزم الاشكال فلا يحتاج
الى التكلف في الجواب (قوله لا يتناقى التفسير) كالصلاة منفردا في هذا الوقت

لان الجماعة في الصلوة كمال وفي هذا الوقت الجماعة نادرة فيكون تقصيرا فلا اشكال
 ايضا قال فخر الاسلام المحض اى الخالص الكامل منه اى من الوقت ما يؤديه
 الانسان بوصفه على ما شرع له مثل اداء الصلوة بالجماعة واما المنفرد اداء فيه
 قصور الا ترى ان الجهر ساقط عنه والشارع في الصلوة مع الامام بالجماعة مؤدا
 اداء محض والمسبق ببعض الصلوة مؤد ايضا لكنه منفرد فكان قاصرا انتهى
 قال صاحب الكشف يكون قاصرا لعدم وصفه المرغوب شرعا وهو الجماعة
 فان الصلوة بالجماعة تفضل على الصلوة المنفردة بسبع وعشرين درجة
 كما نطق الحديث ولانها جامعة للواجبات والسنن والآداب (قوله وفي وقت
 الاجرار) اى وكالصلوة في حال وقت الاجرار في العصر اما في الابداء او اتمامها
 فيه فيكون تقصيرا شبه فعله الى عبدة الشمس فيكون تقصيرا فلا اشكال في كلام
 الشيخين لان وجدان التقصير في البعض يكفي اثبوت التقصير في الجملة (قوله
 واكتفى) عطف على ادى بمعنى واكتفى على قدر المفروض ولم يمد من اول الوقت
 او وسطه الى آخر الوقت (قوله مقصرا) حال من فاعل يعد (قوله بسبب ترك العزيمة)
 اى ترك العزيمة بالاعتناء على قدر المفروض وعدم المد الى آخر الوقت (قوله وهو)
 اى كون من اكتفى على القدر المفروض مقصرا باطل بالاجماع (قوله اضعف
 منه) اى من قوله اللهم (قوله لان المقصود بهذا الكلام) اى بعدم سقوط التعيين
 في ضيق الوقت (قوله يكون معيارا) الظاهر ان يقول يصير معيارا لان اظرف
 الواسع اذا صار ضيقا بحيث لا يسمع الا الفرض يتوهم ان الظرف المحض يتنقل
 الى المعيار لعدم وسعه (قوله كايام رمضان) لان تفسير المعيار ان يكون الفعل
 المأمور به واقعا فيه ومقدرا به حتى او اكل او شرب في اول الصبح لا يكون الامساك
 في الباقي اداء ولا قضاء وهذا كذلك لضيقه استغرق به كصوم رمضان (قوله
 مصادرة على المطلوب) لان الدليل وهو لان المعنى الموجب للتعين الخ وهو
 عين المطلوب وهو عدم سقوط التعيين عند ضيق الوقت (قوله ان المراد بتقصير
 العبد في قوله) القول بتقصير العبد او في قوله بتقصير العبد (قوله تضيقه
 بالواسع) اى تضيق العبد الوقت الواسع بتضييقه (قوله يقع بعض الفرض
 خارج الوقت الخ) لان الافعال على شغل كل الوقت بالعبداء مع الاتزان عن
 التقصير منهذر (قوله كالحال عادة) اى في عادة الناس خصوصا في زماننا هذا
 فيكون تقصيرا لكن جعله ضرورة لانه حصل ضمنا لا قصد والعفو بالضرورة
 يفضي التقصير (قوله فان التضييق مطلقا) فيه بحث لان المراد بالتضييق

ليس مطلقا بل التضييق الذي يكفي فرض الوقت (قوله في العصر ايضا) فيه بحث لان المطلوب والمدعى عدم سقوط التعيين في الوقت الذي لا يسع الا فرضه والجزء انفسا من وقت العصر لا يسع فرضه على ان تخصص العلة في الحكم العام غير جائز (قوله بالاجماع) اقول ان كان الشروع في الجزء انفسا بتضييقه وعدم شغله فكروه باتفاق واما اذا شرع في الوقت الصحيح واتصل الى الوقت المكروه فلا يثبت صفة الكراهة لان الاحتراز عن نقصان متعذر وقد حصل حكما لا قصدا فيكون عفووا بعلم صفة الكراهة كذا في شرح البردوي (قوله فيكون نقصا) اي في الجملة (قوله وحكمه ايضا) اي حكم هذا القسم من الوقت ايضا اي كاشتراط تعيين النية عدم تعيين المؤدى (قوله بالايراداء) اي بايقاع الفعل باخراجه من العلم الى الوجود لا بالقول ولا بنية القلب (قوله حتى لو قال عينت هذا الجزء) اي الذي وقع فيه من اجزاء الوقت (قوله ولم يشتغل بالاداء) اي بعد التعيين (قوله لا يتعين) اي لا يتعين ذلك الجزء بتعيينه (قوله بل له) اي للتكلم المعين (قوله الاداء في غيره) اي في غير الجزء الذي عينه الاداء (قوله لان الشارع متعلق لا يتعين) حاصله قوله لو عينت الى قوله فان قبل الخ ما ذكره فخر الاسلام وهو ومن حكم هذا القسم اي كون الوقت ظرفا لامعيارا ان وقت الاداء لما يمكن متعينا شرعا والاختيار فيه للعبد لم يقبل التعيين بتعيينه قصدا ونصا وانما يتعين ضرورة تعيين الاداء وهذا اي عدم قبول التعيين نصا وقصدا لان تعيين الشارع او السبب نوع تصرف فيه اي في الشرط او السبب وليس للعبد ولاية وضع الاسباب والشروط فصار اثبات ولاية التعيين قصدا يفضي الى المشاركة في وضع المشروعات وانما الى العبد ان يرتفق بما هو حقه ثم يتعين بارتفاقه المشروع حكما ونظير هذا الكفارة الواجبة في الايمان ان الخائف بالخيار فيها ان شاء اطعم عشرة مساكين وان شاء اكساهم وان شاء حرر رقبة ولو عين شيئا من ذلك قصدا لم يتعين وانما يتعين ضرورة فعله في ضمن الاداء (قوله لم يتعين جزأ) لان الوقت جعل من الشارع متعينا (قوله بل خير العبد في ذلك الموسع) واما باج صرف بعض الاوقات الى حوائج نفسه رخصة من الله وفضلا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء لا يتعين الاداء له (قوله ولو ثبت له) اي للعبد (قوله ولاية التعيين) اي ولاية تعيين الاداء (قوله لشارك الشارع) اي لشارك العبد الشارع (قوله في وضع المشروعات) التي وقعت جبر من الله الى عبده بالاختياره (قوله لان تقيد المطابق) اي تقيد مطلق الوقت المنسحب بتعيين الاداء في جزئ معين (قوله نسخ) اي نسخ المطلق بالتقيد فهو مشروط والله تعالى فيكون العبد مشارك (قوله بخلاف التعيين بالاداء)

اى ايس التعيين بالاداء نسختا (قوله لانه) اى تعيين الاداء (قوله من ضرورة
 امتثال الامر) اى من ضرورة امتثال العبد بامر مولاه لانه اذا لم يمتثل بالاداء
 فى الوقت المنسج اصلا صار معاقبا (قوله وفى ضمنه) عطف على من ضرورة
 اى ولان تعيين الاداء فى ضمن الامتثال لا قصدا (قوله فلا فساد فيه) اى
 فى تعيين الاداء الذى لم يكن قصدا بل فى ضمن الامتثال وضروريته (قوله ما الفرق
 بينه) اى تعيين المؤدى بالاداء فى الصلوة الموقفة (قوله هو الفعل) لان الخطاب
 المتوجه الى الاداء انما يكون بالفعل (قوله والمحل تابع) اى ظرف الصلوة وهو الوقت
 تابع للفعل ضمنا (قوله وفى حقوق العباد) اى المقصود فى حقوق العباد (قوله
 هو تعيين المحل) وفى البرزوى لما كان قيمة العبد مجهولا من وجه صحيح تسليبه من
 وجه ولا يتحقق ادائه اليتعيينه ولا تعين الا بالقول انتهى ملخصا (قوله والتعيين
 يحصل بالقول بان يقول خذ العبد او قيمته لان القيمة مزاجنة للعبد) اى مساوية
 لصاحب الحق فى الوجوب لانها صارت اصلا فى الايفاء اعتبارا وان كان العبد
 اصلا لوجوب الجنسية عليه وجب احد الشئين فلهذا يخير المولى فى التسليم
 (قوله كما يحصل بالفعل) اى كما يحصل بتسليم المولى الى صاحب الحق احد
 الشئين يدايد بلا قول (قوله فكان القول محققا) معينا (قوله غرض صاحب الحق)
 من الناس (قوله كالفعل) اى كما كان الفعل محققا غرض صاحب الحق بالتسليم
 جعله مشبهاه لان الفعل اقوى من القول فى غير فعل النبي صلى الله عليه وسلم
 لان قوله عليه السلام اقوى من فعله كذا قال ابن همام رحمه الله فى شرح الهداية
 (قوله لما فرغ من الاول) من الوقت الذى جعل ظرفا لامبارا (قوله شرع فى
 الثانى) اى فى النوع الثانى وهو جعل الوقت معيارا لظرفا قلد البرزوى فى
 التفصيل لانه جعل هذا القسم قسما ثانيا فى التقسيم ، نوها ثانيا فى التفصيل وقال
 المرقى ثلثة اقسام القسم الاول ينقسم الى اربعة انواع منها ما يضاف الى الجزئ
 الاول والثانى ما يضاف الى ما يلى ابتداء الشروع من سائر اجزاء الوقت ونوع اخر
 ما يضاف ما يضاف الى الجزئ الناقص عند ضيق الوقت وفساده والنوع الرابع
 ما يضاف الى جملة الوقت اى فيما فات الاداء فى الوقت والقسم الثانى من الموقفة
 ما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه وذلك مثل شهر رمضان ثم قال واما
 النوع الثانى من الموقفة فما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه مثل شهر رمضان
 انتهى (قوله واما ذلك الوقت الخ) بالكسر عطف على قوله اما ظرف المؤدى
 (قوله لانه قدر به الخ) لان تفسير المعيار ان يكون الفعل واقفا فيه ومقدره حتى

اذا فأت عن اول اوقاته بان اكل او شرب بعد الصبح لا يكون الامساك صوما
 (قوله حتى ازداد بازدياده) كالصوم في الصيف (قوله وانقص بانقصه) اي
 بانقص الوقت المعيار كالصوم في اقصر الايام (قوله كما يعرف مقادير الاشياء
 بالمقدار) كالكيل والوزن في المكيالات والموزونات لانهما مقدران يقابلهما الثمن
 الحق المعيار الشرعي بالمعيار الحسي لان معيار الحسي اذا كان مشغولا بالمكيالات
 او الموزونات لا يسمع فيه غيرهما حسا فكذلك المعيار الشرعي اذا صار مشغولا بعبادة
 لا يسمع فيها غيرها وعلى هذا الاصل قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله المسافر
 انما يؤمر واجبا آخر في رمضان او تطوعا او طلق الشية وقع عن فرض رمضان
 ومن حكم الوقت ان غيره صار منقيا لان الشارع لما اوجب شغل المعيار به وهو واحد
 فاذا ثبت له وصف اتفق فيه كالمكيل والموزون في معياره ولما سبق غيره مشروعا لم يحز
 اداء الواجب في شهر رمضان من المسافر لان شروع الصوم فيه عام في حق البهيم
 والمسافر الا ترى ان صوم المسافر عن الفرض يجوز به كذا في البردوي
 وشروحه واما في الذراع والظرف فلا يتسبب المقدار لانهما وصفان يقبلان
 الزيادة والنقصان فلا يقابلهما الثمن بالزيادة كذا في الهداية في كتاب البيع فعلم
 من هذا ان الظرف وما يجوز ان يكون زائدا للظروف لوقت الصلوة ونقصا
 كآخر جزء الوقت لان الظرف ان يكون الفعل واقعا فيه ولا يكون مقداره
 كالمعيار (قوله وشرط لادائه كما سبق الخ) لم يذكر ففخر الاسلام في هذا القسم
 الشرط وتبعه صاحب التوضيح لان الشرط حصول الفعل واخراجه من العدم
 الى الوجود فلم يوجد هذا الفعل بدون هذا الظرف نحو قولك ان دخلت هذه
 الدار فانت طالق فالدخل في هذه الدار شرط حتى اودخلت في دار اخرى
 لا تطاق ولان الظرف بمنزلة المحل والمحال شروط فلا فائدة في ذكره كذا في
 الشرح واما ذكر المص فلان المراد من ظرف المؤدى النبي هو الركعات التي
 تحصل في الوقت ومن الشرط اخراجهما من العدم الى الوجود وهو شرط فكانا
 غيرين وهو المختار ولهذا ذكر المص كما سبق في كون الوقت ظرفا وشرطا اقول
 فيه بحث لان اخراج الركعات من العدم الى الوجود شرط الاداء لا شرط
 المؤدى وكلامنا فيه فأمل (قوله وسبب وجوبه) اي اوجب الاداء لان الوقت
 من اسباب الشرائع كما سبق (قوله كايام رمضان) اي الوقت معيار للمؤدى وشرط
 لادائه وسبب وجوبه كوقت ايام رمضان (قوله عند الاكثر) ظرف الايام (قوله
 وسبب وجوبه لقوله تعالى الآية) فيه بحث لان قوله فانها معيار وشرط وسبب

علة كون الايام سببا لوجوبه مع ان وجوب الصوم بمشاهدة الشهر والاصل في
 الاضافة الاختصاص فيكون شهرا كاملا لاطلاقه لا الايام كما قال المص فان
 دلالتها على سببته مشاهدة الشهر مطلقا اظهر من دلالتها على سببته الايام لان
 كون الايام قاصرا في اشتمال ثلثين يوما لكونها جمع قلة لان الايام والازواج تستعملان
 في الكثرة لانه ليس ليوم وزوج جمع كثر فيستعملان في القلة والكثرة كذا في البحر وبرهان
 الزركشي (قوله فان الاخبار عن الموصول) يعني اذا كان الشيء خبر الاسم الموصول
 وان كان انشاء في الصورة (قوله مشعر بعلة الصلة الخبر) وفي التوضيح ان الصلة
 علة الخبر وقد ذكر غير مرة انه اذا حكم على المشتق فان المشتق منه علة وهنا
 كذلك لان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه شهر فاشهد علة
 انتهى كما سبق في قوله تعالى الزانية والزاني وقوله السارق والسارقة الآية (قوله
 عند صلوحها لها) اي عند صلاح الصلة للعامة والافلا كما ذكرنا آنفا قال الحنفي
 ان موضع الاشتقاق علة ما اخذ الحكم اذا كان صالحا كالزنا والسرقه فاما اذا
 لم يكن صالحا فلا انتهى (قوله على ان الاظهر ان من ههنا شرطية الخ) اخذ
 هذا من التلويح اقول يشير بعلى ضيف هذا الوجه لانه وان جاز ان يكون
 شرطية نحو قوله تعالى من يعمل سواء يجز به الآية الا انه لم يستعمل الفقهاء
 هذا الشرط في العائنة والسببية مع انه لا دلالة على الشرطية بجزم الفعل ومن
 الشرطية لم يعلم الاجتزاء الفعل المضارع ولهذا قال الحنفية من يكرهني اكرمه
 فيحتمل من اربعة اوجه ان جازمت الفعلين شرطية بقرينة الجزم او موصولة
 او موصوفة رفعتهمسا او استفهامية رفعت الاول وجزمت الثاني انتهى (قوله
 فيكون ادل على السببية) اي يكون من الشرطية الادل اودل من الادل على
 السببية اقول ان ثبت هذا يكون من قبيل قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
 (قوله ولنسبة الصوم اليها) عطف على السببية الاولى ان يقول وتكرره بها
 بعد قوله ولنسبة الصوم اليها كافي التوضيح والتلويح وغيرهما يعني فيكون من
 الشرطية الادل لنسبة الصوم اليها وتكرره بها من نسبة الصوم الى الشهر
 ومن تكرر الصوم في كل سنة ظهر وجه اولوية الشرطية لانه ان كانت موصولة
 مأول بشاهد الشهر وهو في المعنى كقوله تعالى الزانية والزاني والسارق والسارقة
 والقاعدة اذا دخل الالف واللام على اسم الفاعل يكون بمعنى الذي فيكون
 المبتدأ مضمنا لمعنى الشرط فلهذا دخل الفاء على خبره فكأنه قال ان كان زانيا
 فاجلد وان كان سارقا فاقطع فيكون في المعنى كقوله ان كنتم جنبا بتقدير الشرط

والشرط مع الشرع عند الأصوليين علة فثبت بالواسطة يعني بتقدير الشرط
ان هذا الموصول علة واما ان كان من شرطية فثبت الحكم بالواسطة فيكون
ادل من الوضوئية على ان تقدير من الموصولة بالشرط ليست بمعرفة في النحو
والاصول بل تقدير الام الموصولة بالشرط في التحويض ليست بمعرفة وقاعدة
الحكم على المشتق يقتضي علة المأخذ الحكم ليست بمطردة (قوله وصحة الاداء
فيها المسافر ونحوه مع عدم الخطاب الخ) عطف على النسبة الصوم اي الادل
لصحة الاداء فيها اي في الشرطية وهي النظرية وجه الادلية ان السبب اما الوقت
او الخطاب الاجماع اوله عدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر
والمرىض في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت وهو الظرف
والشرط ثم المختار عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم
كل يوم عبادة منفردة على حدة بالاتفاق اي بالانتفاع بما هو حقه عند طريان
الناقص كالصلاوات في اوقاتها فتعلق كل بسبب ولان الليل يتاقي الصوم فلا يصلح
سببا لوجوبه (قوله وفي هذه الوجوه) من الانتظار التي ذكرنا بعضها (قوله
والشهر عند البعض) عطف على قوله كايام رمضان عند الاكثر يعني ان المعيار
والسبب شهر وذلك شهود جزء اي حضور جزء من شهر رمضان كذا في البرزوي
(قوله وهو شمس الأئمة السرخسي) وتبعه فخر الاسلام وقال وذلك مثل شهر
رمضان مرة بعد اخرى وفي التوضيح القسم الثاني وهو ان يكون الوقت
مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب فوقت رمضان اي شهر رمضان
ولم يذكر الشهر وقال صاحب التلويح وذهب شمس الأئمة الى ان السبب مطلق
شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع
الان السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب على
من كان اهلا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الاصباح ووافق بعد مضي الشهر
حتى يلزمه القضاء ولهذا تجوز نية اداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز
النية قبل سبب الوجوب كما اذ انوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا يقتضي
جواز الاداء فيه كمن اسلم في آخر الوقت وايضا قوله صلى الله تعالى عليه وسلم
صوموا لرؤيته يدل على ذلك (قوله واما معياريته) اي معيارية الشهر (قوله
فلانها الخ) اي المعيارية هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان تفسير المعيارية تقدم
ان يكون الفعل المأثور به واقعا فيه ومقدرا به فيزداد وينقص مع انه ناقص
من الليل فكيف يكون معيارا فاجاب بقوله فلا ضرر في زيادة بعض الاجزاء

وهو الليل فاضلا وهو جواب من احد وجوه الانظار (قوله لانه ليس يحل للصوم) اي الليل ليس يحل للصوم (قوله وانما ذهب اليه) اي انما ذهب شمس الأئمة الى كون الشهر سببا (قوله لاحقيقتها الجاحا) والاما وجوب على الاعى والمحبوس ومن لم يستقبل نحو السماء (قوله لانه يقتضى سبق الوجوب في الزمة) ولم يسبق الوجوب ولا يقتضى الصوم في الشهر ايضا لئلا يلزم احد الامرين المحالين وهو معنى قوله فلو كان السبب اليوم يلزم تقدم الوجوب على السبب (قوله لانه) اي لان وجوب القضاء من قبيل اعدوا هو اقرب للتعوي فيه لطف لا يخفى على المتأمل (قوله ولو كان السبب) اي لو كان سبب الصوم اليوم وهو المعيار (قوله لزم تقدم الوجوب على السبب) وهو اليوم فيلزم تقدم المعامل على صلته كما قيل في وقت الصلوة ظر فاسببا لكن يمكن دفعه بان يقال ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه كما هو المختار عند الاكثريين والفقهاء فان قيل لا يمكن هذا في المعيار فان الجزء الاول داخل فيه حتى لو اكل او شرب فيه يكون صومه فاسدا واما في وقت الصلوة ان الجزء الاول ليس بداخل في الوقت عندنا خلافا للشافعي قلنا ذكر بعض علمائنا ان كل جزء من اجزاء الوقت الذي يلاقي جزءا من اجزاء الوقت فهو سبب لذلك الجزء على ما ذكره القاضي الامام علاء الدين في مختلفاته كما سبق لكن يرد عليه ان الرؤية في الحديث سبب الصوم فلا يمكن التمييز بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وهذا وجه الانظار ايضا (قوله وهو باطل) اي تقدم المعامل على علته باطل (قوله وكل من هذه الوجوه) اي كل من الوجوه التي ذكرها شمس الأئمة (قوله في كون السبب) الشهر دون الايام (قوله وانما يمكن دفعه الخ) وان وصليته متعلقة بالوجوه (قوله لانها) اي الوجوه (قوله ربهم سبب شهر مطلقا الخ) من قوله الاظهر ان من شرطية الى ههنا مذكور في التلويح (قوله لزم جواز اداء الصوم في الليل) يعني لما كان الشهر مطلقا سببا ومعيارا شاملا لليوم والليل لزم جواز اداء الصوم في الليل بل فيه والتهار ايضا لانه معيار وهو محال من البشر لان عدم الاكل والشرب والجماع في شهر كامل محال ولان الشرع لم يشرع شهر رمضان في الليل فيه عدم فيه اصلا لافرضا ولا نفلا (قوله اراد ان يدفعه) اي لزوم جواز اداء الصلوة في الليل او البطلان او المحال اللازم (قوله اي في الليل لعدم كونه محلا بالسنة والاجماع) سبب له جواب سؤال مقدر تقديره ان الشهر المرئي في الليل كيف يكون سببا للاداء مع عدم جواز الصوم فيه فاجاب باخر وقت الصلوة فانه سبب عندنا

وان لم يصلح الاداء فيه بل لا يسع الا التحريم (قوله وانما ان يفرق بينهما) حاصله ان القياس باخر الصلوة قياس مع الفارق بان آخر الوقت لا ينافي الصلوة بالذات فانه جزء من اوقاتها كما سبق ان ذات الوقت لانقضاء فيه (قوله بسبب قلته المعارضة) فانت خبير ان المعارض لا يعارض الاصل اقول هذا مكابرة فان السؤال يرد ان الشهر ان كان سببا يجوز فيه الاداء والجناب كون الشيء سببا لا يقتضي الاداء فيه كآخر الجزء الذي لا يجزى يكون سببا ولا يمكن الاداء فيه ولم يدع العينية حتى يرد هذا مع ان الكاف تدل على المغايرة وادنى وجه الشبه بكفى (قوله اعلم ان القائل اسببية الايام) وهو مذهب الاكثر (قوله الجزء الاول منه) اى من الشهر يعنى وجب عند رؤيته الهلال تمام صوم الشهر لان الشهر مطلق فيصرف الى الكمال فيكون هذا الوقت سببا لكل صوم يوم وهذا موافق بالنصين (قوله كما في الظرف) اى كما اعتبر الجزء الاول ضرورة في الوقت الذى يكون ظرفا يعتبر في الوقت الذى يكون معيارا الجزء الاول ضرورة لئلا يلزم احد الامرين المحلين كما سبق تفصيله (قوله من غير اشتراط اتصاله بالاداء) وذلك الاتصال وقت الغروب (قوله بخلاف الظرف) فان السببية في الظرف تنتقل من جزء الى جزء فان كان الاداء في اول الوقت يكون الجزء المتصل سببا وان كان في وسطه يكون ذلك الجزء المتصل بالوسط سببا وكذا الى آخر الوقت (قوله اى حكم هذا القسم) اى حكم الموقت الذى يكون الوقت معيارا (قوله اى غير ماوجب في ذلك الوقت نفسه) اى في ذلك الوقت اى نفي صحة غيره ماوجب في ذلك الوقت لان حكم الوقت الذى صار معيارا للواجب الموقت به ان غيره صار منقيا عن هذا الوقت لان الشارع لما اوجب شغل المعيار بهذا الواجب الموقت به وهو واحد لا يسع فيه غيره مع قياس الفرض فيه فكان من ضرورة تعيين الفرض انتفاء غيره لانه لا يتصور اداء صومين بامسك واحد فانتفى غيره لكونه غير مشروع (قوله وحكمه ايضا) اى حكم كون الوقت معيارا اكتفى بعدم صحة الغير فيه عدم اشتراط التعيين في النية بل اطلاق النية بان يقول نويت الصوم مطلقا بصير ماله مصروفا الى ما عليه بل اذا توى النقل على قواهما يرجع الى فرض الوقت لعدم مشروعية ما نواه كذا في البردوى (قوله خلافا للشافعى) اعلم ان عندنا يصح صوم رمضان بنية التلوع ونية واجب اخر ونية الصوم مطلقا من الصحيح المقيم وقال الشافعى لا يصح عن احد الانبياء صوم رمضان لان منساقه تنفى على ملك المكلف فوجب التعيين لان الوصف مشروع

بين الفرض والنفل فيحتاج الى التمييز لان معنى العبادة كما يعتبر في الاصل يستبر
 في الوصف (قوله وان وجب اصل النية الخ) ان وصلبة متعلقة بعدم اشتراط تعيين
 لان صلواتنا شرطوا النية في الاصل دون الوصف (قوله خلافا لفر) اي في وجوب
 اصل النية خلاف لفر يعني ما شرط النية لا في الاصل ولا في الوصف
 لان الامساك يقع فيه حاصله ان الشافعي شرط النية في اصل الصوم وجهته وزفر
 ما شرط في اصل الصوم ولا في وصفه وعندنا شرطوا النية في الاصل دون
 الوصف فالخلاف مع زفر في نية الاصل واصل النية ومع الشافعي في نية الوصف
 ووصف النية فتفكر فيما ذكرنا وفي تعليل الشافعي قبل هذا القول فان اردت
 التفصيل فارجع الى شروح البرزوي (قوله على التخي والعدم) اي لفي صحة الغير
 وعدم اشتراط التعيين (قوله بان يتوى الصوم) اي بان يقول نويت الصوم (قوله
 ومع الخطاء في الوصف الخ) فيه بحث (قوله عما نوى عندنا في حنيفة الخ) اي
 اذا نوى عن واجب اخر يقع عما نوى لان الواجب ان كان ثابتا في حق المسافر
 لوجود سببه وهو شهود الشهر صح اداؤه فلما رخص بما يرجع الى مصالح بدنه
 فقما يرجع الى مصالح دينه وهو قضاء عليه من الدين اولى (قوله وعندنا في حنيفة
 كالقيم الخ) اي في وجوب الصوم لوجود سببه وهو شهود الشهر وعندنا في حنيفة
 كذلك في هذا الحكم (قوله ولذا صح منه بالاجماع) اي ولاجل نفس الوجوب
 ثابت على المسافر صح اداؤه بلا توقف اقول في قوله بالاجماع نظر لان اصحاب
 الظواهر لم يجوزوا في رمضان الذي كان مسافرا وهو مروى عن ابن عمر
 وابي هريرة رضي الله عنهم لان في حقه مضافا الى عدة من ايام اخر فصار
 هذا الوقت في حقه كالشهر في حق المقيم فلا يجوز الاداء قبله وقد قال النبي
 صلى الله عليه وسلم في السفر كالمفطر في الحضر وقال ايس من البر الصيام في السفر
 (قوله الا ان الشرع) استثناء من ثابت (قوله اثبت له) اي اثبت الشارع للمسافر
 (قوله الترخص بالمفطر دفع المسئلة عنه) اي عن المسافر قضاء حقه وتخيها عليه
 كيلا يضعفه الصوم مع مشقة السفر لان الصوم مشقة والسفر مشقة اخبرني
 فيتمتع (قوله وذا) اي اثبات الشرع الترخص بالمفطر (قوله لا يجعل غير
 المشروع مشروعا) يعني ان الترخص يختص بالمفطر دون غيره فلو جوزنا الصوم
 لاعتن فرض الرقت صار مترخصا بما لم يجعل الشرع له ذلك فكان هذا نصب
 المشروع لانتفاء الشرع كذا ذكره فقهاء الاسلام في شرح التوقيم وفي شروح
 البرزوي فلو جوزنا الصوم دون صوم الوقت صار مترخصا بما لم يجعل له

الشرع لان جعل الترخص له لدفع المشقة دل عليه اللفظ فلو جوزنا غير هذا
 الصوم ثبت الترخص لفظا لامعنى وهذا لا يلحق باوضاع الشرع انتهى اقول
 فيه بحث لان معنى الترخص ان يدع مشروع الوقت بالليل الى الاخف فاذا
 اشتمل بواجب آخر كان مترخصا لان اسقاطه من ذمته اخف عليه من اسقاط
 فرض الوقت لانه لو لم يدرك من ايام اخر لا يكون معاقبا بفرض الوقت ويكون
 معاقبا بذلك الواجب ولا جازله الترخص بالفطر لانه اخف عليه نظرا الى
 منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه اولى
 (قوله فاذا ترك الترخص) عن غير الفطر (قوله صار هو) اى المسافر والمقيم سواء
 في الحكم يبنى لعدم اداء المسافر الواجب الاخر او النقل كالمقيم لعدم مشروعية
 مانواه كالصوم في الليل فتعين لفرض الوقت (قوله ان المسافر لما كان الخ) وفي
 البرزوى قال ولان الاداء غير مطلوب منه في سفره فصار هذا الوقت في حق
 تسليم ما عليه بمنزلة شعبان فقبل سائر الصيام انتهى (قوله بالاداء فيه) اى
 في الوقت (قوله قبل) اى الوقت (قوله سائر الصيامات) الخ ان يقول سائر
 الصوم اى الصيام لان المفرد المحلى باللام اشمل من الجمع (قوله ان المسافر لما ترك ترخص
 الافطار) الذى اثبت له الشارع قضاء لحق نفسه وتخفيفا عليه فيما يرجع الى
 مصالح بدنه (قوله وصرف امسأكه الى مصالح دينه) وهو قضاء ما عليه من
 الدين (قوله صرفه الى ما هو اهم) جواب لما (قوله بما ذكر) اى المبدوزات
 والكعارات والقضاء لان الواجب ثابت في الذمة لا يثبت السقوط بوجه ما فيكون
 مؤخذا به فيكون صرفا الى ما هو اهم عنده (قوله دون صوم رمضان) اى
 لا يكون مؤخذا لان فرض الوقت يثبت ان لا يجب ادائه بان يدرك عدة من
 ايام آخر فكان مترخصا في اسقاط الواجب عن ذمته اقول هذا الفرق ضئيف
 وعندى لافرق بين صوم وصوم في تحمل المشقة في السفر فلا يكون آخذا بالاسر
 الا ان الترخص باعتبار كونه مخيرا بين الاخذ بالزيمة وترك الاخذ فاذا ترك صار
 مترخصا ثم الترخص لا يجب ان يكون بالافطار لانه اوترك الزميمة ولم يفطر لكان
 مترخصا فثبت ان الترخص حصل بترك الزميمة مع الترك بالافطار فصار مخيرا
 بين تحمل المشاق وعدم تحمله فلا منع عن ذلك اى صرف امسأكه الى مصالح
 دينه باختياره (قوله فاذا جاز الترخص لحاجة البدن) اى لما جازله الرخصة
 بما يرجع الى مصالح بدنه كيلا يضعفه الصوم مع مشقة السفر قضاء لحق نفسه
 وداليا للتخفيف كيلا يجتمع المشقتان فلا يجوز لحاجة الدين وهو قضاء الدين اولى

لان الرخصة عامة راجعة الى اختياره كما قلنا (قوله وعلى هذين الطريقين) الذين
 ذكرهم المصنف آخذا من كلام فخر الاسلام قال والطريق الاول اى التعليل
 الاول وهو قوله الا انه رخص له الترك قضاء لحقه يوجب ان لا يصح النفل بل يقع
 عن الفرض والثاني اى الطريق الثاني وهو التعليل الثاني وهو قوله ولان الاداء
 غير مطلوب منه في سفره فصار هذا الوقت في حق تسليم ما عليه بمنزلة شعبان
 فقبل سائر الصيام فيوجب ان يصح النفل فيه انتهى ملخصا (قوله يكون في
 النفل) روايتان عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى (قوله فعلى الطريق الاول) اى على
 التعليل الذى نقلناه (قوله اذا نوى النفل يقع عنه) اى عن النفل اعلم ان المصنف
 غير الطريقين وجعل الثاني اولاً والاول ثانياً فعلى هذا اذا نوى النفل يقع عنه
 واما على ما قاله البرزوى فالطريق الاول يوجب ان لا يصح النفل والثاني في حق
 تسليم ما عليه واما في النفل فقال فقبل سائر الصيام فيوجب ان يصح النفل فيه
 فتأمل (قوله وعلى الثاني عن الفرض) اى على الطريق الثاني وهو التعليل الثاني
 بقوله لانه مادام في السفر لمؤاخذا بما ذكر الخ هذا الطريق في البرزوى يوجب
 ان يصح النفل لان الاداء غير مطلوب منه في سفره فقبل سائر الصيام فيصح النفل
 (قوله بهذه النية) اى بهذه النية المطلقة من المسافر لانه لم يتعرض لصوم
 آخر فوقعه عن صوم الوقت اولى لانه وقت نفسه ولا يقال انه لم يتعرض لصوم
 الوقت لاطلاق النية لا نأقول انه يتعين لفرض الوقت لانه وقتهم وللواجب
 الآخر لا يتأدى بمطلق النية في غير رمضان فحافظك فيه فالصرف الى فرض
 الوقت اولى لانه اهم اعلم ان المسافر اذا اطلق النية فعلى الرواية الاولى على
 ما قاله المصنف لا يقع عن الفرض لان رمضان في حقه كشعبان حتى يقبل سائر
 الصيام فينبذ لابد من تعيين النية للفرض كما في الوقت المضيق في الصلوة واما
 على الرواية الثانية عنه يقع عن الفرض لانه ان نوى النفل يقسم عن الفرض
 فبعد الاطلاق يقع عنه بالطريق الاول والصحيح عندنا ان يقع عن فرض الوقت
 على جميع الروايات لان الترخص وهو ترك العزيمة لا يحصل بهذه النية اى بمطلق
 النية لانه محتمل في نفسه والمحتمل يحمل على ما هو الاصل وهو فرض الوقت
 ولان الترخص انما ثبت امانية واجب آخر او بنية النفل كما هو المروي عن الحسن
 او بترك النية وهذه النية لا يحتمل الواجب الآخر ولا النفل لانهما لا يتأدى الا
 بصريح النية فنحنه فتعين ارادة فرض الوقت فهذا معنى قول المصنف فصرفه
 الى رمضان ليكون العزيمة احق من صرفه الى النفل (قوله بخلاف المريض)

بروايتين (قوله في الصحيح) يعني ان الصحيح عندنا في صوم المريض ان يقع صومه
من رمضان بكل حال سواء نوى الواجب الاخر او النقل اعلم ان قوله في الصحيح
اخترازهما روى ابو الحسن ان الجواب في المريض والمسا فر سواء على قول
ابي حنيفة وبهذه الرواية اخذ شيخ الاسلام خواهر زاده فقال فاذا كان
مريضاً او مسافراً وصام رمضان بنية واجب آخر فعند ابي حنيفة يصير صائماً عما
نوى ولو صام بنية التطوع في ظاهر الرواية انه يصير صائماً عما نوى رمضان وروى
الحسن عن ابي حنيفة انه يصير صائماً عما نوى وهو اختيار صاحب الهداية
والقاضي الامام فخر الدين والامام ظهير الدين الواو الجي والقاضي الامام ظهير
الدين البخاري والشيخ الكبير ابي الفضل الكرماني رحمه الله تعالى وقد ذكر
ابو الفضل في الابيضاح وكان بعض مشايخنا يفصل بين المريض والمسافر وانه
ليس بصحيح والصحيح انهما متساويان قال وقد روى ابو يوسف عن ابي حنيفة
نصاً انه اذا نوى التطوع يقع عن التطوع وما ذكره المص ههنا اختيار
فخر الاسلام وشمس الائمة ومن تابعهما اقول الاولى بل الصواب على المص
ان يقول بخلاف المريض في الاصح لان قوله في الصحيح يقتضي بطلان ما رواه
ابو الحسن مع ان اكثر الفحول اخذوا هذه الرواية فتأمل (قوله لان رخصته) اي
رخصة المريض انما تعلقت بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط
الرخصة فيلحق بالصحيح واما المسافر فيسند وجب الرخصة بعجزه تقديري بقيام
سببه وهو السفر فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فلا يبطل
الترخص فيه عندى ح بطريق النية الى حاجته الدينية هذا دليل فرق فخر الاسلام
وشمس الائمة بينهما وقرق بينهما فخر الاسلام ايضا وقال الرخصة في المريض
متعلقة بحقيقة العجز لانها شرعت لدفع العجز والمشقة والمرض متنوع مرض
ينفعه الصوم كالامراض الناشئة من الرطوبات فلا يضره الصوم بل ينفعه فلا
يكون فيه عجز ومشقة والرخصة انما شرعت لدفع العجز والمشقة ومرض
يضره الحمية كالامراض التي نشأت من الحرارة وغيرها يضره الصوم وفيه عجز
ومشقة والرخصة يسببها شرعت فيجوز الترخص بحال السفر فانه ليس بمتنوع
بل السفر يوجب المشقة في جميع الاحوال لانه حركة توجب الحرارة والنتقال
يوجب التسخين والحرارة والصوم مع اجتماعهما يوجب ضعف البدن فيضره
الصوم بكل حال ولان الترخص في المريض متعلق بعجز حقيقي فينفس الصوم
ظهور فوات شرط الرخصة وفي السفر تعلق بعجز تقديري اقيم السفر مقامه

فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فان قيل النص رتب الرخصة على المرض والسفر مطلقا وانت ابطلت الاطلاق في المرض بالتعليل قلت هذا التقييد ثبت باجتماع الفقهاء والاطباء ولا نألو اثبتا الرخصة بمطلق المرض لا ثبتنا حكما وهو الرخصة بدون العلة وهي المشقة وهذا لا يليق باوضاع الشرع فان قيل المرض مضعف للبدن لا تنساق والضعف مشقة والصوم يضعفه ايضا لانه منع الغذاء الذي هو قوام البدن فكان الترخص دفعا لهذه المشقة فكان كالسفر في اجتماع المشقتين قلت لا بل الصوم يقوى البدن لانه دفع الرطوبات التي هي سبب ضعف البدن فكان الصوم في مثل هذا المرض يقوى البدن فلا يجتمع الضرران والمشقتان مطلقا كالسفر فافترا (قوله فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة) فان قيل انا نحمل ازدياد المرض وصام الواجب جاز ولا يظهر فوات شرط الرخصة فكلام المص وهو قبل يقع عن رمضان مطلقا وهو الصحيح وكلام فخر الاسلام ايضا وهو الصحيح عندنا في المسافر ان يقع صومه عن رمضان بكل حال فيلحق بالصحيح انتهى لا يخلو عن اضطراب اجيب في التوفيق في قول البردوي فيلحق بالصحيح انه يحتمل على المريض الذي يصلح للحجبة لان الرخصة فيه متعلقة بحقيقة الحجز واما في المريض الذي ينفعه الصوم كالامراض نشأت من الرطوبات فلا يضره الصوم بل ينفعه فلا يكون حجز ومشقة والرخصة متعلقة بحقيقة الحجز فيلحق صومه بالصحيح اقول يأبى من هذا التوفيق قول البردوي يقع صومه عن رمضان بكل حال انتهى وكذا قول المص يقع عن رمضان مطلقا وهو الصحيح والتوجيه الصحيح في الفرق بين المسافر والمريض ان بنفس الصوم كما يظهر فوات شرط الرخصة في المرض الذي يتعلق الرخصة بحقيقة الحجز يظهر فوات شرط الرخصة في المرض الذي يتعلق الرخصة بازدياد المرض لان ازدياد المرض يفضي الى الهلاك ظاهرا وغالبا فالعاقل لا يختار سببا يوجب ازدياد المرض الذي يفضي الى الهلاك فيسلم من صومه فوات شرط الرخصة في المرض اما الصوم في السفر يوجب ازدياد التعب وازدياده مع الصحة لا يفضي الى الهلاك ظاهرا وغالبا ثبت ان ما ذكره فخر الاسلام والمص على الاطلاق من هذا الوجه (قوله قال زفر قمينه يغنى عن النية) قال هذه المسئلة بصورة فحين اعتساد الفطر في رمضان كالمرضى والمسافر والمتهتك ثم لم يأكل ولم يشرب في يوم ولم يخطر بباله لا الصوم ولا الفطر فعندنا لا يكون صوما وعند زفر يكون صوما متهتك صحيح مقيم امسك نهار رمضان بدون النية لم يكن صائما عندنا

وقال زفر انه صائم وهذا اذا لم ينو الفطر ولا الصوم اما اذا نوى الفطر لم يكن صائما
 بالاتفاق كذا ذكر فخر الاسلام في شرح جامع الصغير (قوله يعني ان الوقت
 المتعين للصوم) يعني لما صار الوقت متعينا للصوم المشروع (قوله كان كل امساك
 يقع فيه) أي في ذلك الوقت المشروع (قوله حقا لله تعالى مستحقا على الفاعل)
 يعني واجبا على الفاعل فيقع للمستحق وهو الله تعالى بكل حال ودليله ان الوقت
 لما صار متعينا لهذا الفرض صارت منافعه المتصورة منه مستحقة عليه بأي جهة
 وقع ولان الامر بفعل الصوم تعلق باسكاك متصورة منه في هذا اليوم فصارت
 الامساكات المتصورة منه كالعين المستحق كمن استأجر خياطسا ليخيط له يده
 ثوبا بعينه فخا ط على قصد الامانة يقع عن الاجارة وبانزاعه اجر المثل سواء
 قصده التبرع او اداء الواجب بالعقد كاجير الواحد يستحق منافعه وكذا سائر
 العين المستحق فيقع عما استحق لاجله كرد المنصوب على من كان مستحقا
 عليه بأي جهة وصل اليه يقع عن رد المستحق كرده بالايديع والتبرع والعارية
 فكذا هذا (قوله وان لم ينو) وصلية متعلقة يقع عن الفرض وانت هرفت
 اذا نوى الفطر ولم يفطر لم يقع عن الفرض اجنازا وفيه رمز الى مسألة الخياطة
 ان لم يكن على قصد الامانة لم يستحق الاجر (قوله كهيئة كل النصاب الى التقير
 بلانية) يعني هذا كصاحب نصاب اذا وهب جميع النصاب للفقير بعد الحول
 يصير مؤديا لازكات وان لم ينو بهية الزكاة لتعين النصاب لاداء جزء منه او لتعلق
 فعل الالباء بمحل المتعين وهو النصاب فان قيل كيف صح الاستبدال لان هبة
 النصاب من الفقير لا يصح لان الفنى يفارق التملك قلت يجوز ان يكون الفقير
 مديونا او هبه على التفريق او استشهد على الخصم بمذهبه وهو جائز عند زفر
 فان قيل يحتمل ان يكون المراد صدقة قلنا صدقة بضم السين فيكون الهبة غير
 الصدقة لانه لم ينو بها الصدقة فكذا هذا بلانية (قوله بكون الفصل جبرا
 فلا يكون قرينة) لان القرينة فعل يفعل العبد عن اختيار بلا جبر (قوله اذا قرينة
 بدون القصد) يعني تعيين الفرض بواسطة استيفاس الفيد للمنافع او بواسطة
 الامساك من غير اختيار ولا قصد لا يصلح قرينة (قوله والشرع لم يبين لصوم
 رمضان الا الامساك الذي هو قرينة) هذا جواب سؤال مقدر تنذيره ان الشرع
 لم يشرع في شهر رمضان مما يتصور فيه الامساك كفرض الوقت والقضاء
 والكفارة والمندوب والنفل الا واحدا وهو فرض الوقت فيانم المتعين باستيفاس
 لمنافع العبد او تعيين بدون التعيين لم الجبر عليك كما يازم علينا فاجاب بقوله

والشرع لم يعين لصوم رمضان إلا المسالك الذي هو قرينة نظرا إلى جهة كونه عبادة لا إلى جهة كونه جبرا من الله تعالى وأما زفر فنظر إلى تعيين الوقت في الفرض باستحقاق منافعه فيكون التعيين بواسطة الاستحقاق أو الامساة من غير اختيار ولا قصد أصلا فافتراضا مل (قوله بخلاف الهبة من الفقر) حاصله أن القياس مع الفارق لأن الشرع لم يشرع في هذا الوقت إلا فرض الوقت لعدم كون غير الفرض مشروعا باستحقاق منافعه كما ينعدم في الأصل أصلا أي لا فرضا ولا نفلا ولا استحقاقا ثم وإذا بقيت المنافع لأبد من التعيين ولم يوجد لأن عدم العزيمة وهي النية ليس بشيء وجودي حتى يستعار عن العزيمة وعدم الاستعار عن الوجود بخلاف هبة التصاب حيث يستعار عن الصدقة لأنها امر وجودي (قوله فإن قوله وهبت) مجاز عن تصديق الفاعل باستعار الحاصل من المعنى فإن قول صاحب النصاب في عقد الهبة وهبت مجاز عن التصديق لأن عقد الهبة عبارة والعبارة شيء فامكن أن يحصل مجازا عن الصدقة بخلاف عدم العزيمة فإنه ليس بشيء حتى يستعار عن العزيمة (قوله وهو) أي قوله وهبت الذي هو مجاز عن تصديق (قوله عين النية) في الظاهر وإن لم ينو شيئا أصلا (قوله وقع الجبر) الذي اعتبرتم في قول زفر (قوله أوجبت التعيين) يعني أن الشافعي شرط النية في أصل الصوم وجهته وعلاؤنا شرطوا في الأصل دون الوصف وزفر ما شرط لافي الأصل ولا في الوصف (قوله فإن وصف العبادة) بالفرض والندب والنفل (قوله أيضا) أي كالعبادة المتنوعة (قوله عبادة) ولهذا يختلف ثوبا لأن الفرض يتضاعف على النفل اجرا (قوله من النية متعلق بلا بد) أي فكما بد من النية لصيرورة النفل قرينة (قوله فكذلك) من تعيين الوصف (قوله لصيرورة الفرض أو النفل منهما) أي من النية (قوله احتراز عن الجبر) لأن الأصل الامسالك متنوع بين العادة والعبادة فلا بد في الأصل من النية دفعا للجبر وكذا الوصف في العادة متنوع بين الفرض والنفل فيحتاج إلى التمييز احترازاً عن الجبر في الوصف وهو فرض الوقت حتى يصير العبد مختاراً لا مجبوراً من الله ولو تركنا عنه تعيين الجهة لصار مجبوراً في صفة العبادة ونحلاً معنى العبادة عن الإقبال إلى الله تعالى وعن العزيمة وهي النية وأما عند زفر أن الجبر لا يجري في الأصل ولا يجري في الوصف أيضاً كالحج حيث يتأدى بمطلق النية لأنه ثبت التقييد وتعيين الجهة بدلالة الحال لأن الظاهر أنه ما تحمل المشاق القرينة والمنازل البعيدة

الا لاجل الفرض فثبت التقييد بالاجماع بدلالة المال كذا في شروح البرزوي
 (قوله على طريق القول بموجب العلة) يعني جوابنا على طريق القول بموجب
 العلة اي بموجب علة الشافعي لانه قال صوم فرض فوجب عليه التعين قوله
 صوم فرض علة ووجوب التعين موجب علة نحن قلنا بموجب علة وهو وجوب
 التعين ايضا لكن التعين حصل عندنا بتعيين الشرع فلا يحتاج الى تعيين آخر
 بالنية فثبت انا قلنا بموجب علة وايضا القول بموجب العلة التزام ما يلزمه
 المعلن بتعليقه وقد اراد الشافعي بدليله ان يلزمنا تعيين وقد التزمنا وقلنا بتعيينه
 على ما ذكرنا فلم يبق لنا عينا بهذا التعليل دليل في المنازع فيه ووجهه ان
 النية الموجودة مطلق الصوم شاملة للاصل والوصف لان المشروع في هذا الوقت
 واحد وهو صوم الفرض فكانت نية الاصل نية الوصف فيكون جوابا بموجب العلة
 (قوله الاطلاق في المتعين تعيين) لان الاطلاق في النية بمنزلة التقييد لان الاصل
 لا ينفك عن الوصف في هذا الوقت (قوله اي سلمنا ان الامر ما قالت) ان تعيين
 الوصف واجب لانه شرط كما ان تعيين الاصل شرط (قوله لكن الاطلاق في المتعين
 تعيين) لانا اتفقنا ان الشرط هو نية الصوم المشروع في هذا الوقت حتى اذا نوى
 بهذا الوصف صحت نيته وانما نوى فرضا فان قيل هذا يقتضي ان يصح باطلاق
 النية اما صرح بالنقل فقد صرح بخلاف الفرض فلا يكون نية النقل نية الفرض
 فينبغي ان لا يصح نية النقل مع انه صحيح عندكم قلت كونه نفلا ليس بصفة عندنا ح
 ولهذا صح اقتداء المنقل بالمفترض دون العكس (قوله فانه اذا كان في الدار زيد
 وحده الخ) هذا دليل اخر للتعيين لان المتعين في الزمان كالمتعين في المكان يصات باي
 اسم كان نحو اسم الجنس والنوع والعلم فان زيدا اذا كان في دار ابس فيها غيره فاذا
 نودي باسم الانسان وهو جنس عند الاصوليين والرجل وهو نوع عندهم وزيد
 يجب عليه الجواب لانه متعين للجواب فكذا اذا نوى صوما او صوم فرض
 او واجبا او النقل كان المراد فرض الوقت لانه متعين وصار كما اذا نوى الفرض
 في غير رمضان ولا فرض عليه لفت نية الفرض وصار نفلا وكذا اذا نوى النقل
 في رمضان لفت نية النقل فصار فرضا وكذا اذا اطلق النية في غير رمضان يقع
 على النقل لانه اصل فاذا اطلق في رمضان يقع على الفرض لانه اصل فان قيل
 اذا لفت صفة النقل لفت الموصوف لانه لا وجود للموصوف بدون الصفة
 قلنا بطلان الموصوف بسبب بطلان الصفة مذهب الاعتزال كما قالوا في الرؤية
 وهذا بغير غيرهما قياسا بالغائب على الشاهد وهذا لا يجوز ذلك

فاذا غلت صفة الفعل في هذا الوقت بقى الاصل فان قيل الا لما في غير جائز لان المشبه به
 وهو ز يد في الدار موجود في الخارج فينادى باسمه وباسم نوعه وجنسه بخلاف المشبه
 فانه معدوم في الخارج موجود في الذهن يوجد ويحصل تخصيصه فلا ينال
 بمطلق الاسم قلت هذا المعدوم ينال باسم عينه بان نوى صوم رمضان وينال
 باسم نوعه بان نوى الصوم المشروع فيه فينال باسم جنسه بان نوى الصوم
 مطلقا والجامع فيهما التعمين (قوله ففيل له بالانسان) قصر المص على الانسان
 لان المتعين بالمكان انما ينال باسم نوعه وجنسه على القولين لانه داخل في نوعه
 وجنسه فيراد من الجنس والنوع زيد بدلالة الحال وكذا هذا القرض داخل
 في المطلق ولهذا قصر على ما في صدره (قوله بخلاف اصل الامساك) جواب
 سؤال مقدر تقديره اذا كان الاطلاق في المتعين تميزا للوصف فبكفي اصل
 الامساك لانه مشوع بين المادة والعبادة فيحتاج الى التعمين (قوله ان يصب بالاطلاق
 على العبادة) فيحتاج الى التميز بالنية (قوله والخطاء لبطلانه اطلاق) هذا جواب
 سؤال مقدر تقديره ان المتعين في المكان لا ينال باسم غيره نحو عمرو ولا باسم
 ضده نحو السواد والابيض في الانسان فكذا لا ينال فرض الوقت بنية
 القضاء لانه بمنزلة عمرو ولا بنية النقل لانه بمنزلة الصفة من فرض الوقت حكما
 للغاير والتضاد فجوابه التغاير والتضاد ههنا في الصفة لا في اصل الصوم فاذا
 بطلت الصفة لعدم المشروعية بقى اصل الصوم مطلقا فينال باسم جنسه
 ونوعه واسم غيره وضده واما هنا التغاير والتضاد في ذاتهما فلا ينال باحدهما
 الى الآخر (قوله ثم اشافعي) اي بعد جعل تعيين الوقت واجبا وهو باتفاق بيننا وبين
 الشافعي اما بتعيين الوصف كما قاله او بتعيين الاصل كما قلنا لان ابا حنيفة شرط تعيين
 اصل الصوم والشافعي شرط تعيين الوصف ايضا فصارت التعمين شرطا بالاجماع
 كذا في البردوي (قوله اوجبه) اي جعل التعمين واجبا (قوله اي اول اليوم)
 او اول الصوم او اول الوقت (قوله حتى بشرط التوقيت) اي بشرط التدبير
 لا وفي اللغة بيت احرا اي دبره لاسلا وبيت الشيء اي قيده (قوله
 يدعي ان كل جزء يقتدر الى النية) لان اول اجزاء الصوم فعل (قوله يقتدر الى
 النية) اي يقتدر ذلك الجزء الذي حصل فيه فعل الى النية وهي النية لان
 التقديم واقع على جملة الامساك ولم يعترض عليه ما يطله فبقى صحيحا بمعنى به
 قد عزم في الليل انه يسكن الله تعالى من الفجر الى الغروب فصحت النية بوضعها
 من حيث كونها عزيمة في المستقبل (قوله فاذا عذمت) بان يتراخي من اول النهار

(قوله فسد ذلك الجزئ) أى بطل الفعل وهو الإمساك فى أول النهار وأسناد الفساد إلى الجزء مجز عن الفعل باعتبار كونه محلا كذا فى البردوى (قوله فشاغ الفساد إلى الكل الخ) يعنى فإذا فسد ذلك الجزء الأول فسد الباقي ضرورة (قوله لعدم التجزى صحة وفسادا) أى لعدم تجزى الصوم فإن قلت لما صح الثانى لوجود العزيمة فيه صح الكل ضرورة عدم التجزى أيضا قلت ترجيح الفساد فى باب العبادات أولى احتياطا قال فخر الاسلام وجب ترجيح الفساد احتياطا (قوله ولا يمكن اعتبار تقدم النية المتأخرة) يعنى ان النية المتأخرة لا يحتل التقدم على الجزء الذى كان متقدما عليها لان التقدم اما ان يكون بطريق الاخلاق ولا اثر للنية فيما مضى فلا يلحق النية بأول الاجزاء او باقائه البعض مقام الكل وانها منفية حقيقة فيكون منفية تحكما لان الشئ انما يقدر حكما اذا تصور حقيقة وهذا كانية فى أول الصلوة جعلته باقية حكما الى آخر الصلوة اما النية الموجودة فى خلال الصلوة فلا يحكم باقائها بأول الصلوة لتعذر كذا ههنا قال فخر الاسلام الا ترى ان النية بعد نصف النهار لا يصح اجاها والا ترى ان فى صوم الدين وجب الفصل بين هذين الوجهين انتهى وفى الشروح يعنى اذا قدم النية على الصبح فى صوم القضاء يجوز واذا اخرها لا يجوز اجاها ان الامساك فى أول النهار خلا عن العزيمة فلم يقع قرينة وهذا المعنى موجود فيما نحن فيه بل بالطريق الأولى لان الافطار فيه بلا عذر يوجب الجراء دون سائر الصيام (قوله لانتفاء الاستناد واعتبار التقدم لا يتصور الاجاه) فيه بحث لان اقامة البعض مقام الكل غير مسئلة الاستناد وكذا الاخلاق كما قلنا فى الصوم لان اقتزان النية بكل جزء من اجزاء العبادة ساقط لانه متعذر فبؤدى عدم جواز التأخير الى التفويت فالخارجة الى التأخير يساوى الحاجة الى التقديم فيلحق (قوله والاستناد ان يثبت الحكم الخ) وفى الاشباه الاستناد وهو ان يثبت فى الحال ثم يستند وهو دائر بين التبيين والاقتصار قال فى المستصفي الاحكام تثبت بطريق اربعة الاقتصار كما اذا انشاء الطلاق والعناق وله نظائر جمة والانقلاب وهو انقلاب ما لبس بعلة علة كما اذا علق الطلاق والعناق بالشرط فمستند وجود الشرط فيقلب علة والتبيين وهو ان يظهر فى الحال ان الحكم كان تابعا من قبل مثلا اذا قال لامرأته ان حضنت طائلى فرأت الدم لا يقضى بوقوع الطلاق ما لم يمتد ثلثة ايام فاذا تم ثلثة ايام حكمتا بوقوع الطلاق من حين حاضنت وقد فرق السكرانسى فى الفروق على الاستناد تسع مسائل فليراجع فيها وانما ذكرناها لئلا ينكشف الاستناد

لانه دأمة بين الاقتصار والتبيين قال الشئني الاسناد المعروف عند الفقهاء واهل
الاصول وهو ان يثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القهقري حتى يحكم بثبوت في
الزمان المتقدم كثبوت الملك للغاصب بعد الضمان مسنداً الى الغصب السابق انتهى
وفي القدران الحكم يثبت في الزمان المتأخر ثم يسند الى زمان الغصب مثلاً اذا غصب
رجل فرس رجل آخر يساوي ثمنها مائة دينار فالان يساوي ديناراً واحداً يلزمه
المائة باسناد الحكم الى زمان سابق (قوله ويرجع القهقري) قال ابن الحاجب في اماليه
اسم المصدر هو اسم لمعنى وهو ليس له فعل يجري عليه كالفهقري فانه نوع من
الرجوع ولا فعل له يجري عليه من لفظه انتهى انت خير ان في النسبة ببالغة
نحو رجل عدل واسم المصدر كثير غير هذا النوع لكن لا يساعد هذه الصناعة
(قوله في الامور الشرعية كالمالك في المغصوب) انما شبه في الشرعية بالمالك لان
الاسناد يظهر اثره في القائم دون المتلاشي ولهذا يشترط المحلية في الاسناد
ومعنى الاسناد في الملك المغصوب مثلاً اذا ضمن صاحب المال الغاصب بعد
الغصب قبل سنة مثلاً فيحكم بالمال للغاصب بعد التضمن مع ان الملك ثبت له
قبل سنة بطريق الاسناد الى الملك الثابت في اخرها هكذا نقل من المصنف
في حاشيته فيصح معنى قوله ويرجع القهقري وهذا معنى قول الفقهاء وذلك
كالمضمونات تملك عند اداء الضمان مسنداً الى وقت وجود السبب وهذا اذا كان
المضمون قائماً واما اذا كانت هالكاً فلا يصح ان يقال ثبوت الملك للغاصب بعد
الضمان لان الملك صار معدوماً فكيف يثبت الملك للغاصب في هذه الصورة
واما بالنسبة الى رجوع الحكم المتأخر الى الزمان الماضي في التضمن في معنى
قوله ويرجع القهقري فتأمل (قوله واما في الامور الحسية والعقلية) اي
الاسناد في الامور الحسية والعقلية المتجددة آناً فانا فلا يمكن لان شرط
الاسناد بقاء المحل والتجدد يكون متلاً شيئاً لابقياً كذا في كتب الفقهاء (قوله
صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية) لانها شرط وان لم يوجد لم يوجد الصوم المشروط
(قوله وهي وجداني) اي النية امر راجع الى القلب (قوله فاذا حصلت)
اي النية الوجدانية (قوله في وقت) اي وقت معين (قوله لا تحصل الخ) جواب
اذا ضمير راجع الى النية (قوله في آخر) اي لا تحصل النية في وقت آخر (قوله
قبله) اي قبل وقت معين (قوله كالنية بعد الزوال) حاصله ان النية المتأخرة
فلا يحتمل التقديم فبطل الصوم الا ترى ان النية بعد نصف النهار لا يصح اجهاها
(قوله وقوله في القضاء) اي كانية قبل الزوال في قضاء الدين اذا اخر النية

لا يجوز اجتمعا (قوله لانقول ان النية المأمرة) اي التأخر (قوله في الزمان المتقدم تقديرا) اي حكما لاحقيقة (قوله كما ان النية المتقدمة لاتفسد شيئا من اجزاء اليوم يعتبر مقارنة لها تقديرا حاصلا) ان الصوم عبادة لا بد لها من النية ليميز العبادة من العادة اول اجل الاخلاص قال الله تعالى وما اعبروا الا لعبد والله مخلصين وقال ايضا فاعبد الله مخلصا والاخلاص انما يكون بالنية واذا كانت شرطا لا بد من شعور العزيمة لكل جزء من اجزاء العبادة فلا تجزئ لان كل جزء عبادة ولا عبادة بدون النية فثبت وجوب اقتزان النية من اول الجزء الى آخره لكن اقتزان النية بكل جزء من اجزاء العبادة ساقط لانه متعذر لامتناع تخصيصها كما في الصلوة او تعذر تخصيصها كما في الصوم فوجب قرآن النية بالجزء الاول حقيقة وبالباقي حكما كما في الصلوة والحج لكن قرآن النية في الصوم بالجزء الاول متعذر ايضا لان مراعاة الجزء الاول من الصبح مشكل فيحتاج الى تقديم النية على الصبح ضرورة تخصيصها وكما يحتاج الى التقديم يحتاج الى التأخير لان عدم جواز التأخير يؤدي الى التفويت فالحاجة الى التأخير يساوي الحاجة الى التقديم (قوله وايضا لاكثر حكم اسكل الخ) اقول هذا منقوض في صوم القضاء لانه اذا اخر النية من اول الصبح لا يجوز بالايجاع وفي اكثر العبادة كذلك لان الشيء انما يقدر حكما اذا تصور حقيقة وهذا كالنية في اول الصلوة جعلت باقية حكما الى آخر الصلوة اما النية الموجودة في خلال الصلوة فلا يحكم باقترائها باول الصلوة للمعذر وكذا ههنا والجواب في عدم جواز القضاء بتأخير النية من اول الصبح لكونه عبادة وقربة فلا بد فيه من النية في اول الجزء وان لم يوجد في اوله فلا ضرورة فيه فيقضى في ايام اخر واما في رمضان فيه ضرورة لتعين اليوم حاصلا ان النية كانت شرطا من اوله في القضاء لتعيين المحل ووقع الاصل لان الموضوع الاصل في رمضان فرض الوقت والقضاء والكفارة في هذا الوقت ليسا من الموضوع الاصل بل يحتل الوقت للخصصة فلا بد من تعيين المحل في اول الوقت وسيأتي تفصيله بتسمية الاسد فصيح اقتضار النية من بعض الامساكات بحكم الضرورة لان النية بعد زوال النهار لا يصح فوجب ان يكون لذلك البعض حكم الكل من وجبه حتى يكره ان النية لا تفترأها بالكل تقديرا وذلك هو الاكثر لان الاكثر حكم الكل من وجبه وهو من حيث الحقيقة ليكون خلفا عن الكل في كل الامساكات من كل وجه لان الغالبه حكم الكل بالاتفاق حتى يكون قرآن النية بالاكثر كقرانها بالكل تقديرا في كثير من المواضع لان الاقل الذي لم يوجد فيه نية في مقابلة الاكثر في حكم العدم

ولا ضرورة في ترك هذا الشكل الثابت تقديرا ورغبة الكثير وجد النية في اكثر الامساكات في اليوم عدم النية في اقل اليوم لانه في الوجود راجح وبطل الترجيح بصفة العبادة اى النية لان وصف العبادة حال بعد الوجود والكثرة والقسلة من باب الوجود فاوجود قبل الحال يوجب الترجيح بالوجود ولهذا رجحان بالوجود عند الفعل اذا الاصل في العبادة ان يكون النية مقرونة بالوجود وهو موجود في التأخرة دون المتقدمة ونقصان القصور عن الجملة بقليل يحتمل العفو فاستويا في طريق الرخصة بل هذا راجح اى جواز التأخير اولى من جواز التقديم بالترخص كذا في البردوى (قوله والتقدير) اى تقدير النية المتقدمة المدعومة بحقيقة (قوله غير الاسناد الذى نفاه) اى نفي الشائعي (قوله في الطاعة القاصرة وهى الصوم في اول النهار) يعنى تقدير النية في اول النهار كاف لان الامساك في اول النهار قرينة مع قصور معنى الطاعة فيه لانه لامشقة في الامساك في اول النهار فصار اثبات العزيمة في اول اليوم تقديرا لتحقيقا وفاء لحقه توبيرا لحظه كذا في البردوى (قوله وقصوره) اى قصور الصوم في اول النهار (قوله باعتبار ميل النفس الى المفطرات) اعلم ان العبادة ما كان على خلاف العادة لان معنى العبادة على المشقة في ترك العادة وهذه على وفاق العادة لان الناس يعتادون الامساك في اول النهار فلا يكون الصوم في اول اليوم ترك العادة من كل وجه فيكون ترك العادة تقديرا لتحقيقا فيحتاج الى نية تقدرى اقامة الاكثر مقام الشكل لا الى النية الحقيقية لقصور معنى العبادة فيه لعدم المشقة في هذا القدر من الامساك صادة (قوله فظهر) جواب شرط مقسدر تقديره اذا كان الصوم في اول اليوم قاصرا لعدم المشقة فيه وكان اثبات العزيمة فيه تقديرا لتحقيقا فظهر (قوله ان الجراء الاول اذا خلا عن النية لم يفسد) اى الصوم (قوله بل حاله) اى حال الصوم الذى لم يوجد النية في اول النهار يشير ان النية صفة العبادة فيكون حاله لا وصف العبادة حال العبادة بعد الوجود (قوله موقوفة) اى لم يحكم بالصحة حتى ينوى قبل الزوال ولا بالفساد حتى يتجاوز الزوال بلانية عندنا (قوله يقدر وجودها فيه) اى يقدر وجود النية في الجزء الاول من الصوم (قوله ايضا) اى كوجودها في الاكثر (قوله لانتفا النية اصلا) اى قطعها وان لوى بعد الاكثر لان الشرع قطع عدم جوازه اصلا حاصله ان لم نقل بالاسناد ولا بفساد الجزء الاول مع احتمال طريق الصحة (قوله لما فرغ من النوع الثانى من الموقت شرع في الثالث منه) اى الموقت وهو من القسم الاول اعلم جعل فخر الاسلام هذا النوع قسما ثالثا وهو ما جعل

الوقت معيارا له وام يجعل سببا ~~ك~~اوقات الفضا والكفارات والمنذور
وجعل ثانيا القسم الثاني نوعا من الوقت باعتبار كونه معيارا وفي
الاول ظرفا من الوقت ولم يجعل في النوع ثالثا وقال ومن هذا الجنس
الصوم المنذور في وقت بعينه لما انقلب بالندر صوم الوقت واجبا لم يبق نفلا
لانه واحد لا يقبل وصفين متضادين فصار واحدا من هذا الوجه فاصيب
بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف وتوقف مطلق الامسالك فيه على صوم
الوقت وهو المنذور لكنه اذا صامه عن كفارة او قضاء ما عليه صح عائوى انتهى
ثم قال واما الوقت الذي جعل معيارا لاسباب فتل الكفارات الموقنة باوقات غير
متعينة وكقضاء شهر رمضان والندر المطلق والوقت فيها معيار لا سبب
انتهى جعل الاول ملحقا لشهر رمضان لان الوقت يتعين كتعين رمضان وجعل
الوقت الذي صار معيارا لاسباب ذبلا لهذا (قوله واما ذلك الوقت) بالكسر عطف
على قوله واما ذلك الوقت معيار في النوع الثاني (قوله نظرف للمؤدى) انت عرفت
ان الظرف ان يكون الفعل واقعا فيه ولا يكون مقدر به والمراد من المؤدى
الركعات التي تحصل في الوقت (قوله بشرط لادائه) اى لاداء المؤدى وهو اخراج
الفعل من العدم الى الوجود فكان الشرط والظرف غيرين (قوله لا بمعنى
تقدم الاداء عليه) اى على الظرف للمؤدى كما امتنع تقدم الاداء على الظرف
للمؤدى لان الشرطية والظرفية المنصوص عليهما بقوله تعالى ان الصلوة
كانت على المؤمنين كتابا موقوتا يتضبان ان لا يوجد الشرط بدون هذا الظرف
لكن في هذا النوع وهو النذر يجوز التقديم على الظرف كالزكاة وصدقة الفطر
عند ابن حنيفة وابن يوسف رجهما الله (قوله بمعنى فوته بفوته) لا بمعنى امتناع
تقدم الاداء عليه كصلوة الموقنة لان الشرط ما يتوقف عليه الحكم ولا يترتب
وقد وجد هذا المعنى لان جواز الصلوة موقوف على الوقت ويفوت بفوته فثبت
انه شرط في الوقت وخارج الوقت لا يختلف صورة ومعنى وقد سمي الاداء
في الوقت اداء وفي خارج قبل الوقت كهذه الصلوة اداء وبعد الوقت لغوانه
قضاء لكن الفرق بين الادائين ظاهرا لان في الصلوة المكتوبة لا يجوز التقديم
لان سبب الوجوب وهو الجزء الاول من الوقت لم يوجد فيلزم تقديمها على السبب
وهو بط اجاما (قوله وسبب ايضا) كما كان الوقت شرطا لادائه اى ذلك الوقت
سبب كالصلوة الموقنة لان الوجوب بايجاب الله تعالى وسببه الجزء الاول من الوقت
ونفس الوجوب في هذا بالندر وسبب وجوب الاداء الوقت المعين ونفس

الوجوب ليس بسبب (قوله كعين) أى ذلك الوقت وقت معين يعنى ان الصلوة
المنذورة فى وقت بعينه مثل ان يقول الله على ان اصلى فى رجب او شعبان فى هذه
السنة او يوم الجمعة او الخميس فى اسبوع معينة مائة ركعات او الف مثلاً وكذا
الصدقة (قوله أى نفس الوجوب بالندى) يعنى ان الوجوب الذى ثبت اذاؤه
فى الذمة باختيار العبد لا الوجوب الذى جبر من الله بلا اختيار من العبد (قوله
كان كوة وصدقة الفطر) أى كتجمل الزكوة قبل الحول وصدقة الفطر قبل
شوال يجوز (قوله وكذا ما اوجبه العبد الخ) أى يجوز تجمل العبد الصدقة
والصلوة التى اوجبه لنفسه قبل وقت المعين (قوله فكما ان نفس الوجوب
بالنصاب) اقول نفس الوجوب بايجاب الله وسببه النصاب وسبب وجوب الاداء
الحول حتى اذا وجد النصاب قبل الحول مثلاً ار بعون شاة وادى واحدة الى
الفقر ولم يوجد فى الحول الاثمان وثلاثون شاة برد شاة من الفقير ان كانت باقية
والا يكون تبرعاً كما سبق وعلى هذا فى التشبيه شئ لا يخفى (قوله اذ الفساد فى تقديم
الاداء على سبب نفس الوجوب) والوقت ليس بسبب للندور بل السبب النذر (قوله
واما ذلك الوقت الخ) عطف على قوله واما ظرف (قوله هذا شروع فى بيان
النوع الرابع من الوقت) وفى البردوى واما النوع الرابع من الموقنة فهو
المشكل وهو حج الاسلام انتهى وهذا ملحق بصوم رمضان كما ذكر قبل اقول
وجه المناسبة بصوم رمضان اولى لان الوقت فى هذا كما فى صوم رمضان معيار
وشرط لكن الوقت فى النذر ليس بسبب بل السبب النذر وفى صوم رمضان
السبب الوقت فبكنى المناسبة من جهتين (قوله بمعنى فوته بفته الخ) أى فوت
الاداء بفوت الوقت كما سبق فى نذر الصلوة او الصدقة (قوله لا لنفس الوجوب)
لما سبق ان الوقت فى المنذورات ليس بسبب بل السبب النذر (قوله كعين نذر
فيه) أى وقت معين نذر النادر فيه مثل ان يقول الله على ان اصوم فى يوم او شهر
بعينه وكذا الاعتكاف (قوله فانه معيار) أى الوقت المعين كيوم وشهر معيار
فى الصوم والاعتكاف (قوله وسبب لوجوبه) أى لوجوب ادائه (قوله أى بهذا
الوقت) أى المعين الذى نذره اقول ليس النوع الثالث نوعاً اصيلاً حتى يلحق
به بل كلاهما ملحقان الى النوع الاصلى فالتفصيل فى البردوى (قوله فانهما)
أى سنة نذرها يشبه المعيار لان اصل المعيار للحج اشهر الحج فى كل عام فصار
للمعيار معيار فبشبه المعيار (قوله وسبب لوجوب الاداء الخ) فيه بحث لان السبب
اشهر الحج فى تلك السنة (قوله وحكمه) أى حكم النذر فى وقت معين

(قوله في النقل لمعياريته) لأنه لما انقلب بالانذار صوم الوقت وهو انقل لأنه هو الأصل في غير رمضان صار واجبا لم يبق نقلا لأنه واخذ لا يقبل وصفين أي كونه نقلا وكونه واجبا لأن النقلة والواجبية وصفان متضادان لا يجتمعان في وصف واحد فصار واحدا من هذا الوجه (قوله لا نفى واجب آخر) يعني اذا صام في اليوم المنذور عن قضاء او كفارة صرف الوقت المنذور الى القضاء والكفارة بالنية اليهما (قوله لان التعيين بولاية الناذر يؤثر في حق نفسه) لان تعيين الناذر هذا الوقت للصوم الواجب بالانذار حصل بوليته (قوله ولا بعد دالي حق الشارع) أي لا يتجاوز ولاية الناذر من حق نفسه وهو النقل الى حق الشارع فيصح لفي حقه ولا يصح نفي القضاء والكفارة لانهما حق الشارع فصح التعيين فيما يرجع الى حقه وهو ان لا يبق النقل مشروفا فاما فيما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو ان لا يبق الوقت محتملا لحق صاحب الشرع فلا يصح التعيين فاحتمل في احتمال ذلك العارض وهو القضاء والكفارة عما لو لم ينذر أي بعدم النذر اعلم ان الأصل في هذا اليوم هو النقل وهو حق العبد وصوم القضاء والكفارة كأنما محتملان فاذا نذر فقد تصرف فيهما هو بالاجاب لا فيما هو حق الشرع وهو احتمال الصوم القضاء اذا ظهر اثره في ذلك صار العبد مبدلا للشرع الذي ليس في حقه من قبل نفسه و ذلك لا يصح (قوله كن سلم مريدا لقطع الصلوة وعليه سجدة السهو الخ) هذا تنظير فيما هو يجوز له تصرف فيها هو بالاجاب لا فيما هو حق الشرع كن سلم وعليه سجدة السهو وهي واجبة في الصحيح يريد به قطع الصلوة لا يعمل ارادة فيه لانه تبديل العبد للمشروع فلا اعتبار له فيلزم السجدة للسهو بعبد السلام ثم يشهد ثم يسلم فكنا هذا (قوله فبؤدى بالمطابق) أي اصاب بمطابق الاسم يعني اذا نوى في اليوم المنذور مطلق الصوم بان يقول انا صوم اليوم فبؤدى المنذور لانه لما انقلب بسبب النذر صوم الوقت وهو النقل في غير رمضان واجبا لم يبق نقلا لانه واجد لا يقبل وصفين متضادين فصار واحدا من حيث انه لم يحتمل صفة النقلة فاصيب بمطابق الاسم كما في صوم رمضان (قوله ومع الخطاء) أي يؤدى مع الخطاء في الوصف ايضا بان نوى نقلا (قوله لا واجبا آخر لما عرفت) من تبديل العبد ليس بحقه من قبل نفسه واما في صوم رمضان في حق المقيم مع الخطاء في الوصف بان ينوى صوم القضاء او الانسداد او الكفارة او النقل يقع عن صوم رمضان لكون العزيمة احق من صرفه الى التفسير (قوله ويؤدى ايضا مع نية قبل الزوال) أي يؤدى كما أدى بالمطابق والخطاء (قوله كما في رمضان بالنية)

التقديرية في الطاعة القاصرة لا بالاستناد كما نرى الشافعي (قوله وأما ذلك الوقت معيار فقط) هذا شروع في النوع الخامس وفي البردوي والقسم الثالث ما جعل الوقت معياراً له ولم يجعل سبباً كالأوقات صيام القضاء والكفارات والنذور انتهى ثم جعل الوقت الظرف والمعيار أنوماً لجعل الثاني وهو كون الوقت معياراً نوعاً ثانياً وهو شهر رمضان والحق هذا القسم إلى رمضان فقال وأما الوقت الذي جعل معياراً لأسباب قتل الكفارات الموقفة بأوقات غير معينة وكقضاء شهر رمضان والنذر المطلق والوقت فيها معيار لأسباب انتهى وفي الكشف قوله وأما الوقت الذي جعل معياراً لأسباب وهو القسم الثالث من أقسام الموقفة فالشيخ ذكر هذا القسم من أقسام الموقفة وغيره من المشايخ ذكره في المطلقة وذلك لأن له شبهات بهما جميعاً فشبهه بالموقفة أنه يتعلق بوقت مقدرة له وهو النهار لا بمطلق الوقت كالزكوة حتى لو أدى ليلاً لم يعتبر بخلاف الزكوة وشبهه بالمطلقة أنه لم يتعلق بوقت معين يفوت الأداء بفواته كما يفوت بفوات شهر رمضان بل متى أداه يكون مؤدياً لا قاضياً فاختر الشيخ جانب كونه موقفاً واختار غيره جانب كونه مطلقاً انتهى أقول فيه بحث لأن الشيخ أخذ قضاء شهر رمضان في هذا المعيار فيكون قوله بل متى أداه يكون مؤدياً لا قاضياً ليس على إطلاقه فتأمل (قوله فإن وقت كل منها) أي كل واحد من صوم الكفارة والنذر المطلق والقضاء (قوله معيار للصوم) لأن كل اليوم مقدر به (قوله لا بشرط الأداء) أي ليس وقت كل منها بشرط الأداء لعدم تعيينها لها (قوله إذ لا قضاء لها) أي تلك الصيامات قضاء فإن كان شرطاً بلزمه القضاء لفواته وقته وأما قضاء رمضان فلأوقات وقته لألفوات يوم آخر (قوله ولا سبب لوجوب الأداء لعدم تعيينه) أي لعدم تعيين الوقت الذي صام بالشرع ولا بالنذر (قوله ولا لنفس الوجوب في اليوم الذي صام) أما في النذر لعدم كون نفس الوجوب بالوقت بل النذر وفي الكفارة حيث في أي يوم كان وفي القضاء سبب لوجوب أداء شهر رمضان الذي شهد بجزء من الشهر فلم يصح لما نعت (قوله وحكمه) أي حكم ذلك الوقت الذي يكون معياراً فقط لا بشرط الأداء ولا سبب لوجوب الأداء ولا لنفس الوجوب فالأولى أن يقول وحكمها أي حكم هذه الصيامات التي تتعلق بمثل هذه الأوقات كما في البردوي (قوله أما وجوب النية فلا كونه عبادة) أي لكون كل واحد منها عبادة فلا بد من النية لأنها شرط فيها ولا لأنها من حيث جعلت قريبة لا يستغنى عن النية كما في سائر الامساكات من حيث أنها غير متعينة

من حيث الاصل بل من محتملاته لا يتوقف الامساك فيها الا لصوم الوقت وهو
 النفل اذ هو الموضوع الاصل في غير رمضان وهو وظيفة الوقت (قوله واما وجوب
 التبيين) اى وجوب تدبيره لئلا (قوله فلان الموضوع الاصل في غير المعين النفل)
 وهو وظيفة الوقت والقضاء والكفارة في هذا الوقت ليسا من الموضوع الاصل
 بل محتمل الوقت فلا تشرقف الا لصوم النفل فكانت النية من اوله شرطا لتعيين
 المحتمل ووقع الاصل كما رأيت اسديتوقف صحته على رؤية الهيكل المعلوم لاعلى
 رؤية انسان شجاع لان الاول موضوع اللفظ والثاني محتمله وهذا لان
 التوقف انما يثبت ضرورة استدراك فضيلة صوم الوقت التي لا يدرك اصلا
 والضرورة فيها هو الموضوع الاصل للوقت لافيا هو محتمله فاذا كان الوقت معينا
 لقرضه كرمضان كان الوقت عليه فنفذ عليه وان كان غير رمضان فالاصل
 فيه النفل فلا ينبغي على غيره فلهذا كانت النية واجبة من اوله ليقع الامساك من
 اوله من محتملات الوقت (قوله فاذا لم ترتبها) اى النية (قوله يقع الامساك من نفسه)
 اى من النفل اما اذا نوى من الليل في هذه الصيامات يتعقد الامساك من اول النهار
 لمحتمل الوقت فيجوز كما في صوم القضاء فاما اذا انعقد الامساك لموضوع الوقت
 وهو النفل لا يمكن صرفه الى محتمل الوقت وهذا في الحقيقة جوابا للشايعي فانه
 جمع بين صوم رمضان وصوم القضاء في عدم جواز انما خير ففرق بقوله وحكمه
 اى الوجوب بتبني النية (قوله فلا ينتقل) اى لا ينتقل الامساك من النفل الى
 هذه الصيامات اعلم ان الفرق بين تقديم النية وتأخيرها في القضاء اذا نوى
 المحتمل وهو القضاء مثلا من الليل يصح وان نوى في اكثر اليوم لا يصح لانه ان
 قدم النية صار المحتمل مرادا ومتعينا بالذليل قبل الوقوع من الموضوع
 الاصل فاما اذا اخر النية وقع الامساك من الموضوع الاصل فلا يحتمل
 الصرف الى غيره بعد التعيين ويجوز ان يكون للفرق بين الاداء والقضاء فان
 الامساك في رمضان بالنفل ينتقل الى فرض الوقت واما في هذه الصيامات
 فلا يحتمل الانتقال الى غيره (قوله واما وجوب التعيين فلهذا تبينه) اى لعدم
 تعيين هذا الوقت لهذه الصيامات (قوله وحكمه ايضا) حكم هذا
 الصيام عدم الفوات حكمه وجوب تبني النية يعني انه لا فوات له لما يمكن
 الوقت متعينا (قوله وحكمه ان لا يتضيق وقته) وهذا الوجه ليس بمذكور في
 البردوي والكشاف لكن ذكر فخر الاسلام في شرح التقويم من حكمه ان لا يتضيق
 عليه وجوب الاداء وحكي عن ابي الحسن الكرخي ان عند ابي يوسف بتضييق

كالهـج والصحيح ما ذكرنا انتهى (قوله واما ذلك الوقت) اى الوقت الذى يكون
معيارا (قوله مشكل فى الزيادة والنقصان) يعنى لا يعلم ان وقته متوسع ام متضيق
(قوله هذا شروع فى النوع السادس) وفى البرزوى واما النوع الرابع من الموقفة
فهو المشكل منه وهو حج الاسلام ومعنى قولنا انه مشكل ان وقته العبر واشهر
الهـج فى كل عام صالح لاداءه او اشهر الهـج من العام الاول وقت معين لاداءه
ولا خلاف فى الوصف الاول وهو ان كل عام صالح لاداءه حتى اذا اخرج الفرض
عن العام الاول واداه فى عام آخر صح اداؤه كان مؤديا لا قاضيا واما الوصف
الثانى اى تعيين اشهر الهـج من العام الاول للاداء فهو صحيح عند ابي يوسف
فى الحال اى فى السنة الاولى ومع الوصف الاول انتهى (قوله فيشبهه المعيار
والظرف) كوقت الهـج وجه اشكاله يعلم من هذه المشابهة (قوله وذلك) اى وجه
الاشكال او وجه المشابهة لهما (قوله فانها تشبه المعيار من جهة انهما الخ)
اعلم ان الاشكال فى ذات الهـج اوفى وقته اما الهـج فانه فرض العمر فى حيث انه
لا يسع فى كل سنة الاحج واحد يشبه الصوم اومن حيث انه يمنع مشروعية
غيره فيها كان شبيها بالصوم (قوله كانه هـج للصوم) اى ككون النهار معيارا
لصوم (قوله وتشبه الظرف) اى ذات الهـج فرض العمر فى هذا الوجه
يشبه الصلوة اومن حيث انه ارکان معلومة لا تقع الا فى اوقات معينة من اشهر
الهـج كان شبه الصلوة (قوله الثانى) اى الوجه الثانى وهو الاشكال فى الوقت
واسناد الاشكال الى الهـج مجاز (قوله بالنسبة الى سنى العمر) يعنى جمع اسقط نونه
بالاضافة يعنى ان وقته كل العمر فى هذا الوجه يشبه وقت الصلوة لان الهـج
فرض وقته كل العمر بلا خلاف واذا كان وقته كل العمر بالاتفاق كان اشهر الهـج
فى كل سنة من سنى عمره وقتا له لا يكون اشهر الهـج فى العام الاول معينة
والا يلزم ترجيح احد الاوقات المتساوية مع وجوب التساوى شرطا من حيث
ان اشهر الهـج فى كل عام لا يسع فيه الاحج واحد يشبه وقت الصوم وانما يسمى
مشكلا لانه دخل فى اشكاله اى اشباهه والهـج يشبه الصلوة والصوم والوقت
كذلك وقيل الاشكال بالنسبة الى سنة واحدة فان اشهر الهـج فى كل سنة يفضل
على الاداء فكان شبيها بوقت الصلوة ومن حيث انه لا يجوز فيه الاحج واحد
كان شبيها بوقت الصوم (قوله فان محمدا يوسع) قال محمد لا يتعين هذا الوقت
لاداءه وانما وقته العمر فيسقط التأخير بشرط ان لا يفوته عن العمر واشهر الهـج
من هذا العام بمنزلة يوم ادركه فى حق قضاء رمضان (قوله مع ان التأخير بالموت

بعد التأخير) يعني قال محمد يجب توسعا يسعه التأخير بشرط ان لا يفوته
 بالموت فان اخره وفات بان لم يدرك الى السنة الثانية كان اثما بالاتفاق فان قيل
 لما ثبت انه موسع عند محمد زال الاشكال عنه كوقت الصلوة فلما قال محمد
 بالتوسع نظرا الى ظاهر الحال فانه لا يحتمل التضيق عنده الا ترى انه لو مات
 قبل ادراك الاشهر من العام الثاني كان اثما اتفاقا فظهر ان العام الاول متعين
 الاداء عنده كما قال ابو يوسف فثبت ان الاشكال باق اما عند ابى يوسف فظاهر
 لان الوقت مضيق لا يسع فيه التأخير اما عند محمد فان التأخير جائز بشرط
 عدم الفتور وان ادى في القابل كان اثما عند ابى يوسف خلافا لمحمد وعند الشافعي
 لا اثم وان مات كذا في المبسوط (قوله واما ابا يوسف) يضيق لا يسع فيه التأخير
 (قوله مع القول بالاداء متى فعل) فان قيل لما ثبت ان وقته مضيق عند ابى يوسف
 لم يبق مستكلا ايضا كوقت الصوم فلا يصح قوله مع القول بالاداء متى فعل قلت
 انما حكم ابو يوسف بالتضيق على سبيل الاحتياط حتى لا يؤدى الى تقويت
 العبادة لا من حيث انه انقطع جهة اتوسع بالكلية الا ترى انه او ادرك العام
 الثاني جاز ادائه فيه فثبت ان الاشكال لم يزل (قوله وحكمه) اى حكم الحج
 (قوله الصحة في العمر) لان فرض وقته كل العمر بخلاف و اذا كان وقته
 كل العمر بالاتفاق كان اشهر الحج في كل سنة من سني عمره وقته (قوله نظرا الى
 جهة الظرفية) اقول بل نظرا الى جهة المبارية لا بفخر الاسلام قال واشهر
 الحج من هذا العام بمنزلة يوم ادركه في حق قضاء رمضان انتهى وفي الكشف
 يعني من وجب عليه قضاء رمضان اذا ادرك يوما من ايام اخر لا يتعين عليه وجوب
 القضاء في هذا اليوم حتى لو اخر وقته لا اثم لان وقت القضاء جميع العمر فكذلك
 ههنا وانما خص هذا التفسير دون اول اجزاء الوقت في الصلوة مع انه مثله بوقت
 الحج من وقت الصلوة فان وقت اداء الصوم ينقطع باقبال الليل الى الغد كما ان
 وقت اداء الحج ينقطع بالقضاء اشهر الحج من هذا العام الى اشهر الحج من العام
 القابل بخلاف وقت الصلوة لانه لم يخلل بين اجزائه ما يمنع جواز الاداء انتهى
 فعلى هذا نظرا الى جهة المعيارية يكون اولى من الظرفية (قوله والاثم بالتقويت
 الحج) اما عند ابى يوسف فظاهر لان الوجوب في الامر المطلق الفور عنده رحمه
 واما عند محمد يسعه التأخير بشرط ان لا يفوته بالموت فان اخره ومات قبل ادراك الحج
 فهو آثم بالاتفاق واما عند الشافعي لا اثم بالتأخير وان مات كذا في المبسوط ونظيره

كاسبق وهذا الخلاف في التأخير واما الوجوب فثبت عند الكل حتى وجب عليه الايصاء بالاحجاج وان جاز تأخير ذكر الغزالي في المستصفي ان التأخير عند الشافعي جائز في حق الشباب الصحيح دون الشيخ والمريض لان البقاء الى السنة الثانية في حق الشباب الصحيح دون الشيخ والمريض وهذا مخالف لما روى عنه قولوا واحدا وذكر في لشارات الاسرار لابي الفضل الكرماني وقال محمد والشافعي يجب توسعا بحل فيه التأخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا خريفوت ثم ذكر في آخر كلام محمد اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت فجأة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات يشهد قلبه باله اذا خريفوت لم يحل التأخير ويصير مضيقا عليه لقيام الدليل فان العمل بدليل القلب واجب عند عدم الدلالة فيأثم كاسبق (قوله نظرا الى جهة المعيارية) كشمهر رمضان (قوله ولما ورد) اي حضر عطف على قوله نظرا يعني ان الاثم بالتفويت اما نظرا الى الخ واما حضر انه لما مضى ولم يحج تعين ان وقته العام الاول (قوله كما قال ابو يوسف) انه واجب على الفور حتى يأثم بنفس التأخير رواه عنه بشر والمعلّى وهكذا ذكر ابن شجاع عن ابي حنيفة قال سئل عن له مال يحج به ام يتزوج قال بل يحج به فهذا دليل على الفور (قوله فالحكمان متافيان) اي حكم كل واحد منهما متافيان حكم نفسه لان تعين الوقت في العام الاول عند ابي يوسف متاف ان يكون الاداء في العام الثاني مع انه جائز واما عند محمد عدم تعين الوقت يقتضي ان لا يأثم كما قال الشافعي مع انه آثم ان مات قبل الثاني (قوله اراد ان يدفعه) اي الحكم المتافى لكل واحد منهما (قوله ابو يوسف رجع المعيارية) انت عرفت قبل انما حكم ابو يوسف بالتضييق على سبيل الاحتياط حتى لا يؤدي الى تفويت العبادة لامن حيث انه انقطع جهة التوسع بالكلية الا ترى انه لو ادرك العام الثاني جاز اداؤه فيه والام يبق الاشكال بعد حكمه الى المعيارية المضيقه كيوم رمضان (قوله لان الحيوة الخ) حلة للاحتياط (قوله مشكوكه) لانها من المغيبات الخمسة (قوله لانه نفي الظرفية) كوقت الصلوة لان اجزاء الوقت منسحق في الصلوة لانه ظرف واسع يفضل عن المؤدى فيجوز اداؤه فكذلك عنده لانه يجوز اداؤه بعد العام الاول ويجوز ان لانه نفي المعيارية مطلقا كقضاء رمضان اذا ادرك يوما من ايام اخر لا تعين عليه وجوب القضاء في هذا اليوم الا انه في هذا اداء في غير العام الاول وفي رمضان قضاء (قوله اي حكم يأثم من اخره الخ) اي حكم ابو يوسف يأثم من اخره لان الامر المطلق يدل على الفور عنده فيأثم بعدم امثال الامر المطلق

(قوله حتى ابطال عدالته) ولم يميز شهادته والناس غافلون عن هذا (قوله فيحكم
بارتفاع الاثم الخ) اقول فيه بحث قال البردوي وشروحه وان ادى في القابل
كان اثما عنده بنفس التأخير لان المطلق عنده لا فور فيقتضي عدم امثال العبد
لامر مولاه فبأثم كذا في المبسوط وغيره فكيف يحكم بارتفاع الاثم عنده (قوله
وان قال بلا داء) وصليمة متعلقة بقوله فاثم بالتأخير (قوله اي بعد العام الاول)
نظرا الى جهة الفرفة المتسعة (قوله ان يلاحظ جهة) لان وقته متضيق
عنده (قوله في العام القابل قضاء) كوقت الصوم لان الفوات عند الوقت يوجب
القضاء مطلقا عن الوقت فلا يجوز الاداء الا في وقته (قوله يجب قضاء الاعتكاف
بصوم مستقل) لان الفوات عن رمضان وهو وقته يوجب القضاء مطلقا
عن الوقت والوقت من بعد رمضان الى رمضان آخر مئسح يجوز القضاء
بالصوم المستقل الكامل (قوله ولا يجوز في رمضان الثاني) وان كان الاداء جائزا
في رمضان الاول (قوله ليكون الحيوه مشكوكا) اقول فيه بحث لانه اذا ادرك
الثاني ايجز الاعتكاف فيه مع ان الشك مدفوع بل العلة لعدم الجواز ان وقت
القضاء لما يمكن متعيانا مطلقا والاختيار فيه للعبد ام يقبل التعيين بتعيينه قصدا
واما بتعيين ضرورة في تعيين القضاء وهذا الى القضاء في رمضان الثاني نوع تصرف
في القضاء وليس للعبد ولاية وضع الاسباب من غير تفويض فصار اثبات ولاية
التعيين قصدا ينزع الى الشركة في وضع المشروعات وانما الى العبد ان يقع
بما هو حقه ولهذا التعيين لا يجوز القضاء في رمضان الثاني كذا في البردوي
ثم اقول والوجه الوجه في علة عدم القضاء في رمضان الثاني ان ما وجب ناقصا
يجب قضاؤه كاملا كالصلوة التي وجبت في الجزء الاخير الا ترى ان الاعتكاف
في الاول تابع لصوم رمضان فاذا نذر وصلا ما يعتكف يجب قضاء الاعتكاف
بالصوم المستقل اما اذا كان في رمضان الثاني فلا يكون كاملا لانه تابع (قوله
ترجحت بكون الحيوه الخ) انت عرفت علة عدم الجواز في رمضان الثاني وهو
الترجيح يقتضي الاولوية لعدم الجواز فيه اصلا والمسئلة على عدم جواز
في رمضان الثاني فتأمل (قوله فوجب الجرم الخ) اقول في وجوب الجرم من هذا
الدليل نظر (قوله اذا وقع بجهة الاصاله) اي بجهة اصالة الصوم المستقل
(قوله لا يطل بعسده) اي بعد الشك لان الحكم ان الوقت كان متصلا بحيوة
يقينا والعام القابل الذي لم ينجى بعد غير متصل بحيوة قط ولا حيوه متصل به
فيكون مشكوكا والمشكوك لا يعارض المتيقن او نقول الانفصال ثابت قطعا

والاتصال معدوم لا يكون مزاجا للموجود فاذا ثبت هذا اولا يكون باطلا بعده
(قوله وابس ههنا) اى فى الحج (قوله جهة اصالة للمياريه) بل تشبيها برمضان
(قوله الى الجزم بانتفاء جهة الظرفية) فلانتفاء لها بل عند ابن يوسف ان اشهر
الحج من العام الاول متعينة الاداء فلا يحل له التأخير عنه كوقت الظهر للظهور
(قوله ومحمد رجح الظرفية) فقال يجب موسعا يسعه التأخير كوقت الصلوة
للصلوة نظرا الى ظاهر الحال فانه لا يحتمل التضيق عنده لا فى المياريه قطعا
الأتى انه لو مات قبل ادراك الاشهر من العام الثانى كان الاشهر من العام
الاول متعينا للاداء عنده فيكون آثما لكونه معيارا من هذا الاعتبار فانت صرفت
ان الاشكال من هذه الجهة عند محمد (قوله فيجوز) اى التأخير الأتى انه متى
اداه كان مؤديا ولو كان الاول متعينا اصار بالتأخير موقوفًا فى شهر رمضان
والدليل على ان العام الاول لم يكن متعينا كالجزة الاول من وقت الصلوة وهذا
ينأى كد بفعل النبي صلى الله عليه وسلم لانه قد ثبت ان النبي عليه السلام حج
بسته عشر من الهجرة وزيات فرضيته سنة ست من الهجرة فثبت ان التأخير
بدون الأثم جائز (قوله حتى اوفوته فى السنة الاولى بأثم) وهذا مشكل لانه لا يعلم
انه يفوت ام لا لكن المسئلة لومات فى السنة الاولى بأثم كانه مفوت (قوله وقيل
ان لم يمت) القائل ابو الفضل الكرماني راويا عن محمد يعنى ان مات بعد ظهور
اما رات يشهد قلبه بانه لو اخره يفوت لم يحل التأخير فبأثم واما اذا مات قبل
ظهور الامارات فيجأة لم يلحقه اثم كاسبق (قوله قال محمد والشافعي) ذكر الغزالي
فى المستصفى ان التأخير جائز عند الشافعي لكن لا على اطلاقه كما ذكرنا قبل
وكذا قول محمد كما ذكر ابو الفضل الكرماني وتفصيله فى المبسوط (قوله والكل
فى المشكل المشتمل الخ) اقول لبس مراد صاحب الكشف بالمشكل المشكل المشتمل
على جهة الظرفية والمياريه لانه لم ينكر هذا الاشكال بل مراده ان عند محمد
يجوز التأخير بشرط ان لا يفوته وهذا مشكل لانه لا يعلم انه يفوته ام لا ويؤيد
هذا دليله بقوله لان العاقبة مستورة وقوله فالصحيح من قول محمد ما ذكره ابو
الفضل الكرماني (قوله ولصحته فى العمر بالاتفاق) قال فخير الاسلام ان الحج فرض
العمر بلا خلاف الا انه لا يتأدى فى كل عام الا فى وقت فيكون وقته نوعا من انواع
اشهر الحج فى عمره واليه تعيينه كصوم القضاء وقته النهار ون الليل الى انتهى
(قوله صحح تطوع من عليه الفرض) اى جائز نفل من عليه الحج فى العام
الاول ولو كان العام الاول متعينا لما جاز النفل بالايجاع ومن حيث جاز بالايجاع

ثبت انه غير متعين وهذه المسئلة الاولى من استدلال محمد على ان وقته كل العمر
والعام الاول غير متعين والثانية تعين الاول بالشرع فعلا وعدم جوازه
بعد الشرع مع اصلا داليل على انه غير متعين (قوله لما ذكر) من صحته في العمر
(قوله نية النفل منه) اي من السعيه لغوا (قوله ويبقى الاطلاق) اي بعد اغوية
النفل (قوله وهو اصل النية) وهو نية الحج ووصف النية بالنفل وامام في الصوم
فاصل النية يكنى عندنا وعند الشافعي لابد من التعيين لما سبق (قوله اي بالطلاق
النية في الحج) بان نوى الحج مطلقا ولم يخطر بباله انه قضاء او نفل ومثل هذا
مشرع ومع صح اداء حج الفرض بمطلق النية (قوله بالاتفاق) اي بلا خلاف
عندنا وعند الشافعي في الحج (قوله جمع رفقة) بالضم والكسر الجماعة ترافقهم
في سفره (قوله يرافق بعضهم بعضا) وفي الجوهرى تقول رافقه ورافقتا
في السفر والرفيق المرافق والجمع الرفقاء فاذا تفرقت ذهب اسم الرفقة ولا يذهب اسم
الرفيق انتهى وهذه النكسة قال المص الرفاق ولم يقل الرفقاء وفي البحر الرفيق
يستعمل في المفرد والتثنية والجمع كالتحليل انتهى (قوله يصح مع انقضاء نية
الحج) يصح بمعنى احرام الحج بلا نية الحج يكن احرام اصحابه عنه بدون امره واحرام
الرجل من ابويه تطوعا بلا اختيار ولا نية منهما كذا في البرذوى (قوله اي
وصف العبادة) عندك الخطاب الى الشافعي (قوله كالاصل) اي كاصل النية
يعنى التعيين في النية شرط عنده ايضا كتعيين الاصل وتعيين الوصف حكى
يتبعين الوقت كصوم رمضان عندنا (قوله كما سبق) في قوله وحكمه ايضا عدم
اشتراط التعيين في النية خلافا للشافعي (قوله اذلاية في الوصف) اي تعين
الفرض (قوله لاصحة في الوصف) اي الفرض عند الشافعي (قوله لا تغاء شرطه)
اي التعيين في النية عنده كما في الصوم على اصلا اقول الصفة في هذه العبادة
قد ينفصل عن الاصل لانه لو عدم وصف الصحة في الحج يبقى اصل الاحرام
بخلاف الصوم لان الصفة هناك لا ينفصل عن الاصل فان الصحة اذا عذمت
لم يبق اصل الصوم لكن نقول الخبر من هذا بقوت الاختيار وقوات الاختيار
ينافي العبادة فيكون القول بالخبر لصيانة الحج مؤديا الى تفويت الحج بيانه ان الحج
عبادة والعبادة فعل اختياري لان مالا اختياره للعبادة لا يصلح طاعة ولا عصى
على ما عرف في محله فاذا نوى النفل في الوقت القابل للفرض والنفل فقد عارض
عن الفرض بمصرح النية باباح الوجوه لانه قصد ضد الفرض فلو وقع من
الشرع مع انه نوى ضده وهو النفل كان واقعا بدون اختيار وهذا هو الخير

الصرح لا اختيار الفصح ثبت ان القول بصحته بهذا الطريق قول باطل
 بخلاف رمضان فانه غير قابل للنقل فلا يصح نية النقل فيه اصلا لعدم
 مشروعيته اصابة الفرض عند الفوات كذا في الشروح (قوله لما عظم امر
 الحج) لما فيه من زيادة كلفة ومشقة عدت في غيرها من الطاعات ولهذا
 لم يجب في العمر الامرة واحدة (قوله استحسانا الحج) وفي البردوى في هذا الحج
 اى في الحج الحج اى المنع عن نية التطوع (قوله صيانة له) اى الحج الاسلام من
 الفوت (قوله واشفاق عليه) لان تحمل المشاق الكثيرة وترك حجة الاسلام واختيار
 النقل عليه مع ان الثواب في اداء الفرض اكثر وان العقاب على تركه بعد التمكن
 من اداؤه مستحق من السعة والسفيه عنده يستحق الحج في امر الدنيا صيانة لما له
 كما يذرفني امر الدين اولى فيجعل نية النقل لنقلها تحقيقا لمعنى الحج ويبقى اصل الحج
 نية وبه يتأدى فرض الحج بالاجماع (قوله ضعف لان الحج عنده) انما هو بالنظر الى
 وصف العبادة لاصلها اقول لضعف في الجواب لانه لما انفصل الصفة عن الاصل
 في العبادة فلم يبق الاصل عنده لان الشرط وهو تعيين الوصف اذا عدم ام يبق
 الاصل كافي الصوم (قوله فان ارادوا بمنافاة الحج منافاته لاصل العبادة) اقول
 هذا امر اذ لان الحج من هذا يفوت الاختيار وفوات الاختيار ينافي اصل العبادة
 فيكون القول بالحج لصيانة الحج يؤدي الى تفويت الحج بيسانه ان الحج عبادة
 والعبادة فعل اختياري لان مالا اختياره للعبد فيه لا يصلح طاعة وعصيانا
 كما سبق وهذا جواب مشهور لضعف فيه (قوله فلان لم وجود الحج بالنظر
 اليه الخ) اى الى تنافي اصل العبادة اقول الحج موجود بالنظر اليه لانا نفينا وجود
 اصل الحج بعدم وجود الحج لان نفي الشرط يؤدي الى نفي الاصل ولو نفينا وجود
 اصل الحج يلزم ان لا يوجد الحج بالنظر اليه في نفسه (قوله وان ارادوا منافاته) اى
 منافاة الحج (قوله لوصف العبادة) يعنى ان ارادوا بمنافاة الحج منافاة التولية وهو
 المقصود ولكن هذا ليس بمراد بل المراد نفي اصل العبادة وهو الحج الفرض
 (قوله وفي الاطلاق) اى اطلاق النية بان نوى الحج مطاقا ولا يميز بينه وبين غيره
 او نقل (قوله ولله التعيين) يعنى جواز الحج عند الاطلاق بدلالة التبيين من المؤدى
 اذ اظهر انه لا يقصد النقل وعليه حج الاسلام (قوله ليس بسقوط التعيين بل
 لوجوده) يعنى ان جوازه في الاطلاق ليس باعتبار تعيين الفرض ساقط بل هو
 شرعا ولكنه لا يحتاج الى ذكره بالقلب او اللسان حالة الاحرام (قوله ان المسام

لا يصح (الخ) لان الظاهر ان المسلم لا يتكلف بحج النفل وعليه حج الاسلام فصار
 الفرض تعيينا لدلالة النية اليه (قوله بخلاف ما اذا نوى) يعني اذا سمى النفل نصا اندفع
 به ما تعين بالخال (قوله فان الدلالة) اي دلالة الخال بلانية (قوله لا تعارض الصريح)
 اي صريح نية النفل عنده لانه اعرض باختياريه عن الفرض بصريح النية
 بابلغ الوجوه لانه قصد ضد الفرض فلو وقع عن الفرض مع انه نوى ضده وهو
 النفل كان واقعا بدون اختيار وهذا هو الجبر الصريح (قوله ولا يرد النقض بنية
 النفل في رمضان) هذا جواب سؤال مقدر تقديره اذا نوى المسافر النفل في الوقت
 القابل للفرض والنفل مع انه نوى النفل يصح عن الفرض بدون اختيار وهذا
 هو الجبر الصريح وان صح عن الفرض بلا اختيار فكذا هذا فاجاب بقوله ولا يرد
 النقض (قوله لان وقوعه) اي وقوع النفل من رمضان اي من فرض
 رمضان (قوله لتعين) اي لتعين وقت رمضان كما سبق نوى النفل يقع عنه لان
 ترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية فصرفه الى رمضان لكون العزيمة احق من
 صرفه الى النفل (قوله بسبب كونه معيارا) فالاولى ان يقول بسبب كونه وقتا
 متميضا يصرف اليه (قوله للدلالة معنى في المؤدى) بكسر الدال لافي المؤدى بالفتح
 وهو افعال الحج يعني اذا نوى النفل في الحج فقد جاء صريح يخالف اللفظ فبطل به
 بخلاف شهر رمضان لانه متميز لامر احمل له في وقته لانه في المؤدى بالكسر
 وهذا اي التامين لمعنى في المؤدى لافي المؤدى كنفذ البلد لما تعين لمعنى في المؤدى
 وهو يشير اصابت دلالة لعل اي نقد البلد عند التصريح بغيره (قوله والكلام
 فيه) اي في المؤدى لافي الميسار (قوله انا لانسلم ان النية ثمة معدومة بل موجودة
 تقديرا) هذا جواب عن صحة احرام الرفقة عنده دون امره وقصده عند ابي حنيفة
 يعني انما جرد ذلك لان الاختيار فيه موجود عنده تقديرا (على انه من غير اختيار
 اصلا) (قوله والاحرام عندنا شرط) كالوضوء للصلوة بانه ان الاحرام للحج شرط
 الاداء عندنا بمنزلة الوضوء للصلوة ولهذا جردنا تقديمه على اشهر الحج والرفقة
 انما تعدل حين بعضهم بعضا عند الحج ولما عقد هم عقد الرفقة فقد استعان
 بهم في كل ما يعجز عن مباشرة بنفسه والاذن دلالة بمنزلة الاذن صريح كما
 في شرب ماء السقاية فاذا ثبت الاذن قامت نيتهم مقام نيته كالواحد هم بذلك نصا
 فكان هذا النوع من الاختيار كافيا فيما هو شرط العبادة كذا في كشف البردوي
 (قوله كالموضاه غيره) يعني اذا غسل اعضاء المحدث غيره جازت صلواته بذلك
 العداهة وان لم يجز الشابة في اركان الصلوة كذا هذا اقول لم يمرض بالقراءة

في الحج وباركان الحج مع انه من المعنى عليه لا يمكن فلا بد من التعرض قال فيخر الاسلام
فاما الافعال فلا بد ان يجرى على يده يعني ان النيابة تجرى في الشرط وهو الاحرام
واما في افعال الحج نحو الطواف والوقوف وغير ذلك اذا حضره عند الوقوف كان
هو الواقف وكذلك عند الطواف كان هو الطائف دون الرفقة انتهى وعند
بعض المشايخ يجرى في الافعال ايضا وعند فيخر الاسلام لا يجرى في الافعال
بل يجرى في الشرط قال صاحب البرهان ذكر فيخر الاسلام الافعال الاحتراز
عن الاقوال وعندى انها تجرى في الاقوال والشرط كالاحرام والقراءة دون
افعال الحج انتهى اقول هذا مخالف لانص فانه روى عن ابن عباس رضي الله تعالى
عنهما ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سمع رجلا يلبي عن شربة فقال ومن شربة
فقال اخ لي اوصديقي فقال ايجبت ليس كذلك فان تأويله عندنا انه كان ذلك للتعليم
على سبيل الادب لا ترى انه امره ان يستأنف الحج ولم يقل انت حاج عن نفسك
فعلى هذا لا تجرى النيابة في الاقوال سوى الشرط وهو الاحرام فيكون القول
في عدم جريان النيابة في القول قوله فان القول ما قالت هذا قال فيخر الاسلام
ويجزئ الحج باحرام الرجل تطوعا عن ابويه انتهى يعني بالاختيار ولانية منهما
انما يصح ذلك لانه جعل الثواب لهما او لاحدهما وله ولانية ذلك عند اهل السنة
والجماعة لانه حقه فبصرفه الى من شاء لان يكون الافعال واقعة عنهما
او عند احد هما ولهذا كان له ان يجعل عن ابويه شاء بعد ما احرم ولهذا
لم يسقط حج الاسلام عنهما بهذا الاداء منه ولهذا لم يذكر فيخر الاسلام جوابه
ههنا وذكر سمس الائمة في المبسوط اذا حج الرجل عن ابويه او اداء حجة الاسلام
من غير وصية اوصى بها الميتة اجزأه ان شاء الله تعالى وتمسك به باحد
ثم ذكر في آخر المسئلة وانما قيد الجواب بالاستثناء بعد ما صح الحديث لان سقوط
حج الاسلام عن الميت باداء الورثة طريقة العلم لانه امر بينه وبين الله تعالى
والعلم لا يثبت بخبر الواحد فلهذا قيد الجواب بالاستثناء

باب ما يلقب ببيان صفة حكم الامر

(قوله والمأمور به) اى بحكم الامر (قوله لمسافر عن الامر الخ) اعلم ان الثابت
بالامر وهو الواجب ينقسم بحسب نفسه الى معين كالكثير الواجبات والى محير
كاحد الاشياء الثلاثة في كفارة اليمين وبحسب فاعله الى فرض عين كعمامة العبادات
والى فرض كفاية كصلوة الجنائز والجهاد وبحسب وقته الى موسع كالصلاة
والى مضيق كصوم رمضان والى اداء وقضاء (قوله شرع في تقسيم المأمور به) يعني

ذكر المصنعة هذه الاقسام وبدأ بتقسيم موجب الامر وقبل معناه الواجب بالامر نوعان اداء وقضاء (قوله ولهذا اخرج هذا البحث الخ) اي ولاجل توقف تقسيم المأمور به وهو حكم الامر اي موجب الامر وهو الواجب بالامر على تقسيم الامر اخرج البحث (قوله وهو) اي المأمور به (قوله نوعان) قال فخر الاسلام وموجب الامر على ما فسرنا يتنوع نوعين وكل نوع منهما يتنوع نوعين وحكم الامر نوعان اداء وقضاء (قوله لا نزاع في اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة) يعني ان الاداء ثلاثة انواع اداء محض كامل كالصلوة بالجماعة واداء قاصر كالصلوة منفردا وما هو سببه بالقضاء مثل فعل الاحق في الصلوة سماعه لا نزاع في اطلاق الاداء على الاداء والقضاء بحسب اللغة لان الاداء في اللغة اسم التسليم عين الواجب بالامر والقضاء اسم التسليم مثل الواجب به كن غصب شبهة الزمة تسليم عينه ورده ان كان باقيا فبصير مؤديا فيكون نوع القضاء بمعنى الاداء (قوله وغيرها) اي غير الموقوفات اداء في العرف (قوله مثل اداء الزكوة لان المأمور به مطلقة عن الوقت) يعني غير متعلقة بوقت معين مثل الزكوة وغيرها (قوله والامانة وقضاء الحقوق الخ) حاصله القضاء انواع ثلاثة نوع بمثل معقول اي مدرك بالارأي نحو المثل والقيمة في باب الغصب ونوع بمثل غير معقول اي غير مدرك بقوانين نحو البدنية في باب النفس والبدنية في باب الصوم ونوع بمعنى الاداء وهذه الاقسام ترتيبها في حقوق الله تعالى كان كوة وغيرها وترتيبها في حقوق العباد ايجزاسا كما ان الامانة الى اهلها والمال الى صاحبه كالقضاء في الحقوق والغصب وفي تسليم الامانة قال الله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها لان الآية نزلت في تسليم مفتاح مكة وذلك ان رسول الله لما اراد فتح مكة طالب المفتاح فقيل له انه مع عثمان بن طلحة وكان يلي بسدانة فوجه اليه عليه رضي الله تعالى عنه فاني ان يدفعه اليه وقال او علمت انه رسول الله لم اعطه المفتاح فولى على يده واخذ منه قسرا حتى دخل رسول الله البيت وصلى الله فلما خرج قال له ابن عباس اجعل لي السدانة مع السقاية وسأله ان يعطيه المفتاح فانزل الله هذه الآية فامر رسول الله عليه برده اليه والطف به في القول واعتذر اليه فقال اعلى اكرهت واخذت ثم جئت برفق قال ان الله ازل في شأنك قرأنا واهمنا برده عليك وقرأ هذه الآية قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فاسلم ثم انه هاجر ودفع المفتاح الى اخيه شبيهه فالفتاح في ولده الى اليوم كذا في الكشف (قوله يختصان بالعبادات الموقفة) اي الاداء والقضاء يختصان بها (قوله الا

فما يتصور فيه القضاء) أي لا يتصور الاداء الا في الوقت الذي ان لم يؤد الفرض فيه يكون بعده قضاء ولهذا قالوا الاداء ما فعل في وقته الله رشرعا ولا القضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدرا كما لما سبق له وجوب مطلق (قوله موقتا كان الامر او غيره) أي من اقسام الأمور به في الاداء سواء كان الامر موقتا او غير موقت كالزكاة وغيرها في أي وقت كانت تكون اداء (قوله تسليم عين الواجب بالامر) يعني ان الاداء اسم لتسليم نفس الواجب بالامر سواء كان الامر موقتا ام لا اعلم ان الباء في قوله بالامر للسببية وهي تتعلق بالواجب دون التسليم على ما زعم بعضهم يعني ان الواجب بسبب الامر واضافة الواجب الى الامر مجاز لان الوجوب بالسبب وهو الوقت ووجوب الاداء بالامر الا ان السبب لما علم بالامر اضيف الوجوب اليه وهذا التعريف يشمل تسليم الموقت في وقته كالصلوة والصوم وتسليم غير الموقت كالزكاة فان قيل كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد ولهذا قيل الديون يقضى بامثالها لابعائها احترازا عن الربوا بالاصل قلنا لما جعل الشرع الذمة بالواجب مشغولا ثم امر بتفريقها اخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب ككائه عيشه او يقال الواجب بالامر غير الواجب بالسبب اذ الواجب بالامر فعل الصلوة واما الوصف الشاغل للذمة فمحاصل بالسبب لا بالامر فعلى هذا لا يكون اضافة الواجب الى الامر بالتفريق على سبيل التوسع بل يكون بطريق الحقيقة (قوله سببا لوجوب الاداء على التعيين) لان نفس الوجوب انت عرفت الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الوجوب بايجاب الله تعالى لصحة سببه ووجوب الاداء يتأخر الى المطالبة وهو الخطاب (قوله والا) أي ان كان المراد بالامر الخطاب الذي يكون سببا لوجوب الاداء وهو المطالبة من الله في وقته على التعيين (قوله بما يسلم) يعني ان صوم المسافر وجعة المعذور اداء بتسليم عين الواجب بالامر (قوله بدن وجوب الاداء) أي بدون المطالبة من الله على التعيين اما في صلوة الجمعة فلا مطالبة للمسافر اصلا لعدم وجوبه عليه واما في صوم المسافر فلا مطالبة على التعيين مع انهما اداء (قوله بل النص الدال على الوجوب) أي وجوب الاداء في الجملة (قوله او ما هو بمعناه) أي بمعنى الامر الصريح لان الواجب بالامر اعم من ان يكون وجوبه بصريح الامر او بما هو في معناه لان معنى الآية وجوب الحج على الناس (قوله نحو ولله على الناس حج البيت) ويشعر حديث المشهور وهو قوله عليه

السلام ان الله كتب عليكم الحج فحجوا وقوله صلى الله عليه وسلم حجوا قبل
 ان لا تحجوا والمراد من البيت البيت الكامل لان اللام اذا دخل على الجنس نحو
 الرجل والانسان يكون بمعنى الكامل والخاص ويجوز ان يكون بمعنى الذي
 كذا قال ابو حيان في البحر مرة بعد مرة (قوله هو الفعل) بمعنى الحاصل بالمصدر
 وهو الهيئة الحاصلة من المصلي والحاج مثلا (قوله لا بمعنى المصدر) وهو
 اصل النسبة فاذا اردت التفصيل فاستمع لما يتلى عليك فانه نافع اصل ان صيغ
 المصادر تستعمل اما في اصل النسبة وتسمى مصدرا واما في الهيئة الحاصلة
 من الحركة وتسمى الحاصل بالمصدر وهو اثر المصدر وتلك الهيئة
 للفعل فقط في اللازم كالتحرية والقائمة من الحركة والقيام اول الفعل
 والمفعول وذلك في المتعدي كالعامة والمساومة من العلم وباعتباره
 يتسامح اهل العربية في قولهم المتعدي قد يكون مصدرا للمساومة
 وقد يكون مصدرا للمجهول يعنون بهما الهمتين اللتين هما معنى الحاصل
 بالمصدر والا لكان كل مصدر متعد مستركا ولا قائل به بل استعمال المصدر
 في المعنى الحاصل بالمصدر استعمال الشيء في لازم معناه هكذا حقق في محله
 قبل الفرق بينهما هو ان المصدر له معنى معقول نسبي لا يكون الخارج ظرفا
 لوجوده ومعنى الحاصل بالمصدر معنى حاصل فيمن قام به المصدر يكون الخارج
 ظرفا لوجوده وليس بامر نسبي كذا في حواشي الكشف اقول فيه نظر لان الحاصل
 بالمصدر قد لا يكون الخارج ظرفا لوجوده كما لا مكان والامتناع ويمكن ان يجب
 ان المراد بكون الخارج ظرفا لوجوده امر نسبي ان كان له امر وجودي والا
 فاعتباري قال السيد السند في شرح المواقف في النسب يجوز ان تصاف
 الاعيان الخارجية بالامور العدمية فان زيدا اعمى في الخارج وليس العمى موجودا
 في الخارج انتهى (قوله ادلا بتصوير فيه) اي في الفعل بمعنى المصدر (قوله
 التسليم) لان المصدر معنى معقول نسبي لا يكون الخارج ظرفا لوجوده وفي تسليم
 الواجب بالامر بكون الخارج ظرفا لوجوده البتة (قوله والا) اي ان لم يكن المراد
 بالواجب بالامر الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر بل الفعل بمعنى المصدر وهو الايقاع
 في الموجبة وهو التصديق (قوله يلزم ان يكون للايقاع ايقاع) لان المراد
 بتسليم الواجب بالامر اخراج الفعل من العدم الى الوجود وان كان المراد بالواجب
 بالامر الايقاع فيكون اثبات الايقاع ايقاع الايقاع فيلزم تحصيل الحاصل مع انه غير
 حاصل الان (قوله ومعنى وجوبه بالامر لزوم ايقاعه به) اي لزوم اداء الفعل

واخرجه من العدم الى الوجود بسبب الامر الذي يقتضى دينافى الذمة (قوله
 والمراد بتسليمه) اى ايجاده والايان به اى تسليم الواجب بايجاد الفعل واخرجه
 من العدم (قوله كان العبادة حق الله تعالى كحق العباد) يشير ان التسليم مجاز
 (قوله والعبد يؤدبها) اى العبادة (قوله ويسلمها اليه) اى كان العبد يسلم العبادة
 الى الله تعالى (قوله والا) اى ان لم يكن تشبيها ومجازا (قوله الا فى الاعيان) اى
 لا يتصور التسليم الا فى الاعيان الموجودة والعبادة ليست بموجودة فى الخارج
 كأمسالة الصوم لافرق فى الظاهر بين العادة والعبادة وكذا الحج والصلوة ليستا
 بموجودتين فى الخارج واما فى الزكوة وان كان وجه التسليم الى الفقير لكن الكلام
 فى حق الله تعالى والفرق بين المالى والبذنى غير صحيح اذ المال غير مرقى فى حقوق الله
 تعالى وانما المرقى الاداء فيصير كالبدنية لان المعنى فى اداء حقوق الله تعالى التسليم
 اليه تعالى لا الى الفقير (قوله ولم يقل عين الثابت بالامر) بمعنى قال المص تسليم
 عين الواجب بالامر ولم يقل عين الثابت بالامر حتى يشمل النفل كما قال صاحب
 التوضيح اقول انما مال صاحب التوضيح الى الثابت لان تفسير الاداء ينقض
 بقولهم ادى فلان النفل وهو ليس بتسليم عين الواجب فلا يكون التعريف
 جامعا لا لكون الامر حقيقة فى التسليم كما صرح قبل مرة بعد مرة واخار
 المصنف هذا لانه فى مصدر تفسير الاداء الذى هو موجب الامر الذى هو
 للوجوب ولكل وجهة على انه لا يرد النقص على انفسرين اللذين مالهما
 التصديق لان كل واحد منهما تعريف لفظي يجوز بالاعم والاخص لان كتب
 اللغة مشهورة بتفسيرهما ولا يشترط الاطراد ولا انعكاس كالتعريف المنطقي
 (قوله ان المذهب) اى مذهب جمهور الاصوليين (قوله واما قوله) اى قول فخر
 الاسلام جواب سؤال مقدر تقديره ان قول فخر الاسلام فى شرح قول القاضي
 الامام فى التقويم الاداء نومان واجب كالفرض فى وقته وغير واجب كالنفل
 فقال الاداء على نوعين واجب ونفل وكلاهما موجب الامر على قول من جعله
 حقيقة فى الاباحة ايضا ينبغي ان يتقسم الاداء على ثلاثة اقسام تسليم الواجب
 وتسليم المندوب وتسليم المباح اذ الكل موجب الامر انتهى هذا يقتضى ان يقال
 عين الثابت بالامر حتى يعنى بالنفل كما قال صاحب التوضيح فالجواب بوجهين
 الاول فاما على طريق الحكاية من غير ان يكون مختار الله بل توضيحا لمراد صاحب
 التقويم وهذا الوجه احسن من الوجه الثانى والثالثى او بالنظر الى ما به
 الشروع يعنى باعتبار الاول مجازا انت خبير ان اخذ المجاز الغير المشهور فى التعريف

لا يجوز (قوله بالاخر بالمعنى السابق) يعنى القضاء ما فعل بعد وقت الاداء
استدراكا كما سبق له وجوب مطلقا (قوله فيدخل فيه قضاء اصحاب الرخصة
وارباب العذر) كقضاء النائم والحائض اذا وجوب عليهما عند المحققين
وان وجد السبب لوجود المانع وقواهم مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب
على القضاء (قوله وجوب الاداء في حق من عليه) يعنى ليس من شرط القضاء
وجوب الاداء لان وجوب الاداء يكون بالمطالبة فلا يمكن المطالبة من النائم
والحائض مع انه وجب عليهما القضاء (قوله وجوب الاداء في الجملة) اى
كونها حبا مسلما (قوله لم يرد في غاية البيان اذا وطئ رجل امته ابنه مع
كونه ما لم يجر منها ينسرى ان يرد عنه لان العلة عامة تورث الشبهة (قوله
من عنده الخ) اقول لم يرد في فخر الاسلام مثل الواجب من عنده لكن ذكر شمس
الائمة فقال والقضاء اسقاط الواجب بالمثل من عند المأمور هو حقه وكذا ذكر
القاضي الامام في التوقيف ايضا ولا بد من عنده اذا لم يكن من المأمور لا يكون
قضاء وان كان مثلا للواجب فان من صرف دراهم غيره الى دينه لا يكون قضاء
والمالك ان يستردها من رب الدين وشمس الائمة اكده بقوله هو حقه احتراز
عن الوديعة ولهذا اختير في المنتخب ما ذكره شمس الائمة وهو حقه (قوله او ظهر
اليوم الى ظهر الامس) بان نوى ان يكون هذا الظاهر قضاء عن الفائت لا يصح
وان كان المماثلة بينها وبين الفائت اقوى منها بين النفل والفائت لكونها ثابتة
بين الظاهر والظاهر ذاتا ووصفا وبين النفل والظهور ذاتا لاوصفا لان ذلك ليس
من عنده (قوله مقدور له) يعنى ان صرف المصير الى الظاهر والظهور الى الظاهر
ليس مقدور له من عنده والا يلزم تغير الشرع من عنده فيكون شريفا في الشرع
وهذا باطل (قوله ويستعمل كل منهما في الاخر) قال فخر الاسلام فدخل
احدى العبارتين في قسم العبارة الاخرى فيسمى الاداء قضاء وقد يستعمل الاداء
في القضاء مقيدا لان الاداء خصوصيا بتسليم نفس الواجب وعينه لان يرجع
العبارة الى الاستقصاء وشدة الرعاية انتهى حاصله ان فخر الاسلام نظر الى معنى
الاعوى والمصنف الى الشرعى فوجد لكل منهما معنى خاصا فيكون كل منهما
مجازا في غير ما اختص به سياتى التفصيل في التوفيق الاخر (قوله اتين المسنين الخ)
متعلق بمجازا (قوله مجازا شرعا) انما وصفه بالشرعى استئزا عن اللغوى كما سأتى
واكونه مستعملا في الشرع لا لكون اشتراط السماع في كل فرد من الجواز
لان مذهب الجمهور في المجاز ينال بالتأمل في طريقه فيعتبره ويقتدى بمشاه

اي بنظيره ومثال المجاز من الحقيقة مثل القياس من النص كذا في البرزوي (قوله كما عرفت التباين بين القضاء والاداء) حاصله يستعمل احدهما في الآخر للتباين لان الشيء يحمل على ضده كما يحمل على نظيره (قوله واشترأ كهها) عطف على قوله لتباين المعنيين والضمير راجع الى المعنيين يعني يستعمل كل منهما في الآخر لكونهما مشتركا في التسليم فيكون نظيرا (قوله اي ادبتم) يعني يسمى الاداء قضاء كما في قوله تعالى فاذا قضيت مناسككم اي اديتم وتتم امور الحج وفي الكشف اذا فرغتم ونفرتم انتهى ولم يذكر قوله تعالى فلما قضيت الصلوة المراد منها صلوة الجمعة وانها لا تقضى ومعناه اي اديتم من الواجب الاصل في يوم الجمعة هو الظاهر لقول ما يشه رضى الله تعالى عنها انها قصرت الصلوة بمكان الخطبة الا ان الجمعة اقيمت مقامها مع القدرة على ادائها لنوع حاجتها فكان اسم القضاء لها حقيقة من هذا الوجه ولهذا قصر المص على تلك الآية (قوله وقولك نويت اداء الظهر) اي ظهر اليوم بعد خروج الوقت على ظن ان الوقت باق او ما يظن وقوع صلوته بعد الوقت فيكون قضاء بنية الاداء ويكون اطلاق لفظ الاداء على القضاء اقول تصریح وقوله قولك نويت الخ يشير الى ذكر النية باللسان وهو ليس بشرط في النية بل بالقلب فلا يكون من قبيل اطلاق اللفظ حقيقة او مجازا على معنى ومن قصر النية على قصد القلب فلا يكون لفظ حتى يكون مجازا وكلامنا فيه واما جوازها مع ان النية فعل القلب ووصفه باعتبار انه اتى باصل النية مظهرا بلسانه بما في قلبه ولكنه اخطأ في الظن الخ طمس في مثله معفو على ما عرفت في موضعه والمص اخذ هذه المسئلة من الكشف والتلويح لانها قالوا قولك ادبت الدين ونويت اداء ظهر الامس انتهى ويجوز عكسه نحو نويت قضاء الظهر الوقتية والعصر الوقتية (قوله او ظهر الامس) اي نويت اداء ظهر الامس هذا ايضا استعمال الاداء في القضاء مجازا لكن في الفرق بين الاستعمالين قال فخر الاسلام ان الاداء يستعمل في القضاء مقيدا بالمجاز لان الاداء خصوصاً كما سبق بعد ثم قال ان مرجع العبارة الى الاستقصاء وشدة الرعاية كما قيل في الثلاثي من الاداء مثل الذئب يأدو للغزال فبأكله اي يحتال ويتكلف فيخذه انتهى وهذا دليل شدة الرعاية واما القضاء فاحكام الشيء نفسه لا ينبي عن شدة الرعاية لان معناه الاسقاط والاعتمام فيجوز حقيقة في تسليم العين والمثل كما قال المص (قوله وذلك بتسليم العين لا المثل) اي ذلك الانباء عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وهو معنى الاراء يقتضى اختصاص تسليم نفس

الواجب وعينه لا بتسليم مثله بعدما فات فلا يمكن اطلاقه على تسليم المثل
 الا بطريق المجاز فلهذا يحتاج الى التقييد بقريضة كما قيد البرد وى اعلم
 في الفرق بين الكلامين ان معنى الاداء مختص بتسليم عين الواجب عنده لانه
 في اللغة ينبنى عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما رزقه وذلك بتسليم
 عين الواجب لا بتسليم مثله بعدما فات فلا يمكن اطلاقه على تسليم المثل
 الا بطريق المجاز فلهذا يحتاج الى التقييد بقريضة فاما القضاء فاحكام الشيء
 نفسه وذلك موجود في تسليم المثل والعين فبطلق عليهما بطريق الحقيقة
 فلا يحتاج في التقييد الى القرينة فثبت المص ويستعمل كل منهما في الآخر شأنا
 شرعيا نظرا الى معنى شرعي لا لغوي اخذنا من كلام القاضي الامام وشمس
 الأئمة قال القاضي الامام وشمس الأئمة وقد يستعمل القضاء في الاداء مجازا لما فيه
 من اسقاط الواجب ويستعمل الاداء في القضاء مجازا لما فيه من التسليم بعمل
 كل واحد منهما مجازا في الآخر اقول في التوفيق بينهما ان فطر الاسلام نظر الى
 معناه لا لغوي فوجد معنى القضاء شاملا لتسليم العين والمثل فجعله حقيقة
 فيهما ووجد معنى الاداء خاصا في تسليم العين فجعله مجازا في غيره فاشتراط التقييد
 بالقرينة واما القاضي الامام وشمس الأئمة وتجهسا الى المس نظرنا الى العرف
 او الشرع فوجد لكل واحد منهما خاصا بمعنى فعملوا مجازا في غير ما اختص به
 وفي بعض النسخ اي بعض نسخ البرد وى الان للاداء محصورا بمسما لان
 معناه ان الاداء قد يسمى قضاء وعلى العكس الان الاداء مختص بتسليم عين
 الواجب في الحقيقة والقضاء بتسليم المثل لان الاداء ينبنى عن شدة الرعاية
 والقضاء لا ينبنى عن شدة الرعاية بل عن مجرد الاحكام فيكون مختصا بتسليم
 المثل الذي ليس فيه شدة الرعاية بل فيه نوع قصور وهذا الوجه يوافق ما ذكره
 القاضي الامام وشمس الأئمة فعلى هذا الوجه يجوز ان يكون قوله مقبدا متصلا
 بجملة ان كان قوله تعالى فن نجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه
 لمن اتقى ويكون معناه ويسمى الاداء قضاء بقريضة ويستعمل الاداء في القضاء
 مقبدا بقريضة (قوله ويجب القضاء ان عقل المثل) انت عرفت ان القضاء
 ثلاثة انواع نوع بمثل معقول اي مماثل يدرك بالعقل وقيل اي مدرك بالارأي
 نحو المثل والقيمة في باب الغصب (قوله قيد به) اي بان يعقل المثل (قوله لان
 القضاء بمثل غير معقول) اي غير مدرك بقولنا يعني بارأي نحو الدابة في باب النفس
 والغدية في باب الصوم لانه خلاف العقل اذ العقل جهة من حجب الله ولا تناقض

في كونه حجة لكن يستحيل ان يرد الشرع بخلاف العقل (قوله يجب بسبب جديد الخ) اي بنص قصد به ايجاب القضاء ابتداء لا بالعقل (قوله بالاتفاق في هذه الصورة) واما في النوعين نوع يمثل معقول ونوع بمعنى الاداء يختلف مشايخنا في ان القضاء ايجب بنص مقصود ابتداء دون الاول ايضا ام بالسبب الذي يوجب الاداء اقول الاولى ان يقول النص بنص جديد لان السبب العموم بخلاف النص كما قال فخر الاسلام مرة بعد اخرى (قوله وهو النص الدال على وجوب الاداء في الجملة) الظاهر ان بقوله وهو السبب الدال على وجوب الاداء العموم (قوله فلا يرد النقص الخ) اي بقضاء صوم الحائض وصلوة النائم لان وجوب الاداء في الجملة لعموم داليله (قوله وانما يرد) اي النقص بصوم الحائض وصلوة النائم (قوله لو كان المراد به) اي بموجب الاداء (قوله على التعيين) اي على تعيين وقت الاداء فيرد النقص بصوم الحائض وصلوة النائم لان سبب وجوب الاداء فيهما ليس على التعيين لانهما لا يؤيدان الا بالقضاء فانت عرفت ان لا تعيين في وقت القضاء (قوله في الجواب عنه) اي عن ايراد المذكور (قوله فكيف يستقيم جعل الوجوب للاداء الامر) اقول في جوابه ان سبب نفس الوجوب وهو الوقت بسبب الامر وازافة الواجب الى الامر مجاز لان نفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء الامر لان السبب لما علم بالامر اضيف الوجوب اليه فصار من قبيل الاستناد الى السبب كهذه امير الجند فان قلت لاي شيء ترك القائل تفسير السبب الحقيقي في الاداء وهو الامر واراد المجاز قلت لو فسر بسبب وجوب الاداء وهو الامر يشمل تعريف صاحب المعنى للاداء القضاء فلا يكون تعريف الاداء مانعا اعلم ان فخر الاسلام ابهم في رواية السببية حيث قال اولا ايجب بنص مقصود ثم قال ام بالسبب الذي يوجب الاداء والسبب غير النص لان السبب يوجب نفس الوجوب والنص يوجب الاداء فاختار بعض الشارحين ان المراد من النص السبب وانما اضيف الى النص لانه يعرف سببية الوقت في حق الصلوة ويعرف به سببية جميع الاسباب في حق المسببات كما لتصاب في حق الزكوة ولهذا صرح الامام الرسا بندي في مختصر التوقيف بهذا فالخا صل ان الامام الرسا بندي قال يجب القضاء بالسبب الذي يجب به الاداء وعليه الامام الرباني حسام الدين وصاحب الميراثان قال يجب بالامر الذي يجب به الاداء واليه اشار الامام السرخسي واما فخر الاسلام ابهم الكلام ولم يبين المرام فاصل الكلام يوجب

القضاء بالامر السابق الذي يجب به الاداء لا يامر بمبدأ جديد (قوله الابانص)
 اي بنص مقصود بمبدأ دون الاول (قوله فلا تقضي الا بمثلها) اي لا تقضي
 العبادة التي عرفت قرينة بوقتها الا بمثل تلك العبادة بعينه وقتها (قوله
 لان الضمان يعتمد المماثلة) لانه لا يعرف لها مثل الا بنص مقصود دون الاول
 فكيف يكون مثلاً بالقياس حاصله ان القضاء عندنا على خلاف القياس
 والنصوص الواردة عندهم غير معقولة ولا معلومة كذا قال مبدئي (قوله فان
 قيل الى قوله اعلم) مذكور في التاميم (قوله قلنا) اي قال عامة مشايخنا (قوله
 في الاستدلال على المختار) وهو وجوب القضاء بموجب الاداء وهو الامر السابق
 (قوله لما عقل ما في قضاء الصور والصلوة) اي لما كان وجوب القضاء مدركا
 بالعقل فان الاداء كان فرضا في الوقت فاذا فات الفرض مضونا وهو قادر على
 تسليم مثله من عنده لكون النفل مشروعا من جنسه اي جنس المأمورة به
 امر يصرف ماله اي النفل الى ما عليه اي الفرض فاذا عقل هذا وجب
 القياس به في قضاء المنذورات المتعينة من الصلوة والصيام والاعتكاف وهذا
 القول اي قول عامة مشايخنا اقرب الى المعقول مما ذهب اليه الفريق الاول
 و اقبس واشبه بمسائل اصحابنا (قوله اما في الصوم) يعني اما كون وجوب
 القضاء بذلك النص السابق فان الله تعالى اوجب القضاء في الصوم
 بالنص فقال فعدة من ايام اخر اقول لا نزاع في اثبات الصوم
 والصلوة بالصومين وانما النزاع ان الآية والسنة المعلومتان
 بعلة يمكن تعليلتهما الى المنذورات المتعينة كالصلوة والصوم ام لا فعندنا
 معلومة معقولة حاصلة ان الخلاف بين عامة مشايخنا وبعضهم من وجهين
 احدهما ان القضاء على عفاق القياس عندنا وعلى خلاف القياس عندهم
 وثانيهما ان النصوص الواردة في القضاء معقولة معلومة عند عامة مشايخنا
 وغير معقولة ولا معلومة عندهم كما سبق (قوله واما في الصلوة) يعني اما كون
 وجوب القضاء في الصلوة بذلك النص السابق وهو الحديث (قوله اي وقت
 قضاء الصلوة) يريد ان المضاف محذوف بقرينة اذا ذكرها ولا يكون
 اداء ونحن في القضاء (قوله وجب عليه) اي على المريض والمسافر (قوله
 في الشهر) اي الشهر الكامل هو شهر رمضان الذي هو وقت مضيق وجب
 صومه على كل مسلم (قوله اذا ثبت في الذمة) بسبب نفس الوجوب
 وهو الوقت (قوله لا يسقط) اي الواجب الثابت في الذمة

(قوله الابالاء) اى باداء الواجب لانه فرض مطالب من الله بالخطاب وهو امر
 صاوا (قوله او اسقاط صاحب الحق) وهو الله تعالى (قوله او الجيز كالمريض)
 الذى لاقدرة له عليها (قوله ولم يوجد الاولان) اى الاداء اسقاط صاحب الحق
 (قوله وهو) اى عدم وجدان الاولين ظاهر لان الاداء لم يوجد والعقول لم يعلم
 (قوله ولا اثبات) وهو الجيز (قوله لقدرته) متعلق بلا يوجد المقدر اى لا يوجد
 بالجيز ولانه قادر على تسليم مثله من عنده لكون الفعل مشروعا له من جنس
 المأمور به صورة لامعنى ولا حكما لعدم كونه فى وقته (قوله الى ما عليه) وهو الفرض
 الغائى (قوله من الفعل المشروع) بيان ملائمة (قوله ليقدر رفع الائم) ان لم يكن عامدا
 فى تركه لقوله عليه السلام رفع عن امي الخطأ والنسيان واما فى العهد فالائم ثابت
 بالنص والاجماع (قوله وان لم ينفذ احراز الفضيلة) لان فضل الوقت سقط
 بالتفويت او القوت (قوله واما سقوط شرف الوقت للجيز) جواب سؤال مقدر
 تقديره الغائى يقابل بالمثل او الضمان فما الذى قوبل به شرف الوقت الغائى
 فبؤثر فى سقوط اصله فاجاب بقوله واما سقوط شرف الوقت فغير مؤثر فى سقوط
 اصله اى اصل الفرض لانه قد تحقق الجيز عن مقابلته اذ لم يشرع للعباد
 ما يماثل شرف الوقت (قوله لا) اى ايسر سقوط شرف الوقت (قوله الى مثل
 جنسه) اى لانه ينهاى الى مثل جنسه بان لم يجب من جنسه لعدم جنس المأمور به
 وهو الفرض بل ينتهى الى غير مثل وهو النفل ولا الى ضمان بان لم يجب من خلاف
 جنسه بل من جنسه صورة لانه اذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا
 اصلا وذلك ان الشرع جعل جزاء الترك فى غير عامد هو الاتيان بالصوم فى ايام
 اخر والصلوة فى وقت آخر من تعرض لشيء آخر بل مع اتمامه لانه بمنزلة المأتى به
 فى وقته لقوله عليه السلام رفع عن امي الخطأ والنسيان اقول الاولى ان يقول
 واما سقوط شرف الوقت فللجيز لا الى مثل من جنسه بان لم يجب من جنسه ولا الى
 ضمان بان لم يجب من خلاف جنسه والتحقيق فى الردوى والكشف والتاويل
 (قوله كضمان المتلف) اى كسقوط ضمان المتلف المثل (قوله بالقيمة) متعلق بالسقوط
 المقدر اقول حاصله القضاء بمثل معقول فنوعان كامل وقاصرا السكامل فاماثل
 صورة ومعنى كما قال النبي صلى الله عليه وسلم الخطئة بالخطئة مثلا بمثل
 واما القاصر فالقيمة فماله مثل اذا انقطع مثله عن ايدى الناس بان لا يوجد
 فى الاسواق وهذا قول عامة المشايخ بالاتفاق وفيما لا مثل له كالحبوانات والاشباب
 والعدديات المتفاوت فان الواجب فيها المثل معنى وهو القيمة عند تعذر والعين

عند الجمهور للجهز عن القضاء به فبقى حق المالك في المعنى وهو القيمة وكذلك في قضاء الصلوة والصوم لانه لما سقط فضيلة الوقت وشرفه للجهز عن اتيان الوقت الكامل وهو القضاء فيه فبقى حق المالك في المعنى وهو النفل غير مثل في المعنى بل في الصورة قال شمس الاثمة ومن فاتته صلوة في السفر فقضاها في الحضر صلى ركعتين ولو فاتته في الحضر فقضاها في السفر صلى اربعاً انتهى فاذا عقل هذا المعنى الذي ذكرنا في المنصوص وهو الصوم والصلوة وجب القياس بهذا المعنى في قضاء المنذورات المتعينة من الصلوة والصيام والاعتكاف وهذا قول عامة مشايخنا (قوله وسره) اي سرية تقوط شرف الوقت (قوله ليست مقصودة بالذات) اي خصوصية الوقت ليست بمقصودة بل العبادة مقصودة في ذلك الوقت (قوله وانما نصبت) اي خصوصية الوقت (قوله امارات للوجوب) اي انفس الوجوب ان كان فرضاً ولو وجوب الاداء ان كان نذراً لان نفس الوجوب في المنذورات بالنذر لا بالوقت (قوله والمقصود ما فيها) اي المقصود العبادة التي حصلت في خصوصية الوقت لا المقصود خصوصية الوقت انت عرفت من هذا التفسير ان الضمير الراجع الى ما حصل من متعلق فيهما وهو حصلت (قوله من العبادة) بيان لما (قوله فلا عقل النصفان) اي لما كان نص الآية والحديث في المنصوص عليه وهو الصوم والصلوة معقولاً في وجوب القضاء يعني مدركا بالعقل (قوله قبس بهما) جواباً لما (قوله من الصوم والصلوة) من بيان التفاضل (قوله فوجب قضاء الى قوله في التخريج) حاصله ان ثمة الخلاف فظهر فيما اذكر من المنذورات المتعينة فعند العامة يجب قضاؤها بالقياس وعند الفريق الاول لا يجب لعدم ورود نص مقصود فيه ولكن ذكر صدر الاسلام ابو البهر في اصوله انه اذا نذر ان يصلي في هذا اليوم اربع ركعات ونذر صوم هذا الشهر فضى اليوم والشهر ولم يف فالتضاء واجب بالاجماع بين الفريقين ولكن على الفريق الاول بسبب اخر مقصود غير النذر وهو التقويت وعلى قول آخر بالنذر واعلم ان التقويت انما يوجب القضاء عند هم لانه بمنزلة نص مقصود فكانه اذا فوت فقد التزم المنذور ثانياً فعلى هذا اذا فات لا بالتقويت بان مرض او جن في الشهر المنذور صومه او انجى عليه في اليوم المنذور فيه الصلوة لا يجب ان يقضى عندهم لعدم النص المقصود صريحاً او دلالة فظهر ثمة الخلاف ولكن ما ذكر شمس الاثمة ان وجوب القضاء بدليل آخر وهو تقويت الواجب عن الوقت على وجه وهو معذور فيه او غير معذور فيه يشير الى ان الفوات

بمزية التغويت عندهم في ايجاب القضاء فينبذ لا يظهر ثمة الخلاف في الاحكام
 بين اصحابنا وانما يظهر في استخراج وهو القياس الخفي ولاجل هذا ابهم فخر
 الاسلام ولم يحكم على جانب (قوله لانسلم ان النص الايجاب) اي لانسلم ان النصين
 لايجاب قضاء ابتداء حتى يكون القضاء بسبب جديد ودليل مبتدأ بل القضاء
 بالنص السابق اقول هذا يخالف ما قال فخر الاسلام وقلنا نحن وجب القضاء
 في هذا اي في المنصوص عليه وهو الصوم والصلوة بالنص وهو مقبول (قوله
 بل للاعلام ببقاء الواجب) اي في الذمة الذي لا بد من تفرغه عنها (قوله
 وسقوط شرف الوقت) عطف على بقاء الواجب (قوله لا) اي ليس بقاء
 الواجب وسقوط شرف الوقت (قوله الى مثل ضمان) اي ليس مشتبها الى مثل
 بان لا يجب من جنسه بل منه الى غير مثل في العبادة التي كان الوقت ظاهرا او ميارا
 (قوله اذا كان اخراج الواجب) اذا ظرف السقوط (قوله عن الوقت) متعلق
 باخراج (قوله بعذر) متعلق ايضا باخراج حاصله اذا كان عدم اتيان الواجب
 بعذر سقط شرف الوقت واذا كان حامدا في تركه باثم بسقوط فضل الوقت
 بالنص والاجماع كما سبق (قوله والقياس) مظهر لاثبت اقول لانه في اثبات
 الصوم والصلوة بالنصين وانما يكون النزاع ان الآية والسنة هل تكونان هاتين
 الى المنذورات بالقياس وكلامنا فيه اي في المنصوص عليه لالمنذورات فتأمل
 (قوله ثانيا بالنص الوارد) اي بسبب النص الوارد فيكون قياسا (قوله في بقاء
 وجوب المكتوب) اي في المنصوص عليه وهو الصوم والصلوة (قوله ويكون
 الواجب) عطف على قوله فيكون (قوله في الكل) اي وجوب المكتوب والمنذور
 (قوله بالسبب السابق وهو اما نص او نذر) لان الواجب بانذر بمنزلة الواجب
 بالامر عند الفريق الثاني (قوله ثم لما ورد) اي السؤال (قوله ان القضاء
 الواجب الخ) حاصل ورود السؤال لو كان القضاء مضافا الى السبب الاول
 في المنذورات فكيف وجب زائدا على ما وجبه السبب الاول مع ان الحكم
 لا يزيد على العلة مع انه اذا قال الله على ان اعتكف شهر رمضان واعتكف هذا
 الشهر سواء عينه باسمه العلم او بالاشارة فصامه ولم يعتكف لزمه ان يقضي
 الاعتكاف متساويا بصوم مبتدأ (قوله ان يجوز قضاء الاعتكاف) فاعل لزم
 (قوله في رمضان الثاني) متعلق بقضاء الثاني صفة رمضان ان كان علما وان كان
 العلم شهر رمضان يكون مضاعفا (قوله فلما يجوز) اي قضاء الاعتكاف في رمضان
 (قوله بل اقضاه) اي اقضى قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان صوما مقصودا

مستقلاً (قوله علم انه) اي القضاء مطلقاً (قوله بسبب جديد) اي بدليل مقيداً
غير دليل سابق (قوله اجاب عنه) اي اجاب الفريق الثاني عن ورود السؤال
من الفريق الاول (قوله بصوم مقصود بالاعتكاف) لالاكتكاف مقصوداً
بالصوم كما في رمضان (قوله لا فرض مسلبي) اي منفرد كصوم رمضان وفي اللغة
اسلبي فلان يكذابي تفرد (قوله في رمضان) متعلق بالضمير راجع الى الاعتكاف
لاقر به بل لو كان متعلقاً بالاعتكاف الظاهر لفسد المعنى فأمل (قوله حتى
لو تركهما معاً) اي ترك الصوم والاعتكاف معاً (قوله لخرج) اي النذر (قوله
عن العهدة) اي عن عهدة النذر (قوله بالاعتكاف) متعلق بخرج (قوله
في قضاء هذا الصوم متعلق بالاعتكاف) اي قضاء ذلك الصوم الذي فاته
وقت رمضان اما بالفوات كارض والجنون او اغنى عليه او بالتفويت بان يكون
مسافر باختياره (قوله لبقاء الاتصال) اي اتصال الاعتكاف (قوله بصوم الشهر)
متعلق بالاتصال اي بصوم شهر رمضان (قوله حكماً تمييز الاتصال) اقول
حاصله جواب سؤال مقدر تقديره لما صار النذر السابق كالطلق بعد زوال
رمضان حتى وجب الصوم المقصود لزم ان لايتأدى الاعتكاف بصوم القضاء
فيما لم يضم ولم يعتكف ثم اعتكف في قضاء الصوم متابعاً كما لو كان النذر مطعماً
ابتداء وجب الصوم المقصود لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم فاجاب
بقوله حتى او تركهما لخرج عن العهدة لبقاء الاتصال بصوم شهر رمضان
حكماً لان الاعتكاف يجوز ان يكون باعتبار اتصاله بصوم شهر رمضان وان زال
شرف الوقت لم يزل الاتصال لبقاء الخلف وهو قضاء رمضان ومقصوده امتناع
وجوب الصوم في هذا الاعتكاف يجوز ان يكون باعتبار شرف الوقت لان شهر
رمضان شهر شريف مبارك ويجوز ان يكون باعتبار اتصاله بصوم رمضان
لبقاء الخلف فيجوز الاعتكاف بلا صوم مقصوده لبقاء احدي العتين (قوله
كما صرح به في الجامع الكبير) واصول شمس الائمة وكشف البردوي (قوله لعود
شرطه وهو الصوم) اي لعود شرط الاعتكاف الواجب الذي هو مطلق
عن الوقت بعد الزوال او الاعتكاف الواجب الذي قيد بوقت اوله بقيد يقتضي
صوماً للاعتكاف للنذر الذي يوجبه اثر في ايجابه لا بالصوم شرطه وشرط
الشيء تابع له فلا يوجب الاعتكاف المشروط الا بالشرط وهو الصوم كشرط
الطهارة للصلاة وانما قيده بالنذر لانه واجب ولهذا شرط الصوم واما في الاعتكاف
الفضل فلا يشترط الصوم وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يشترط فيه الصوم

ايضا لان الصوم فيه كالطهارة للصلوة فعلى هذا لا يجوز الاعتكاف النفل اقل من يوم لانه شرط في مضيق لا يجوز اقل من يوم وظاهر الرواية ان مبنى النفل على المساهلة والمساهمة حتى يجوز صلوة النفل قاعدا مع القدرة على القيام ورا بكا مع القدرة على النزول والواجب لا يجوز قال محمد اذا دخل المسجد بنية الاعتكاف النفل فهو معتكف ما اقام تارك له اذا خرج كذا في المبسوط (قوله الى الكمال الاصيلي) انت عرفت ان الاعتكاف المنذور لما صار مطلقا بعد الزوال ينصرف الى الكمال الاصيلي الواجب الذي هو مطلق عن الوقت يقتضي صوما للاعتكاف المنذور لان الصوم شرط له (قوله وذلك) اي عود شرط الاعتكاف وهو الصوم (قوله لان الاكتفاء بصوم رمضان) انما جاز لشرفه هذا جواب سؤال مقدر تقديره اذا وجب الصوم المقصود بالاعتكاف فكيف يجوز بصوم رمضان وبفضاء رمضان لان الصوم فيهما ليس بمقصود بالاعتكاف بل واجب بوقته وبوقت الاداء في القضاء فاذا جاز الاعتكاف بصوم غير مقصود بالاعتكاف فلم لا يجوز قضاءه بالصوم واجاب بقوله انما جاز لشرفه اي اشرف شهر رمضان واتصال الاعتكاف به (قوله فلما انفصل عنه) اي عن رمضان (قوله زال الشرف) اي زال شرف الوقت بحيث لا يمكن للعبد من اكتساب مثله بعد فوت الوقت (قوله لا بوقت من السنة الاية وهو شهر رمضان) حاصله لا يمكن اكتساب الوقت بعد الفوت الا بالحياة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوى فيه الحياة والممات فلم تثبت القدرة فسقط استدراك ما ثبت بشرف الوقت واكتساب مثله للجزئي فبقي مضمونا اي واجب الضمان في الذمة باطلاق الاعتكاف فوجب الصوم كذا في البرذوي (قوله ولم يبق قضاء الصوم) اي قضاء الصوم الذي وجب للاعتكاف (قوله حتى يبقى الاتصال) بصوم الشهر حكما (قوله اي الا ان يبقى اتصال الاعتكاف بقضاء شهر رمضان) وهو الخلف فيكون متصلا بصوم رمضان حكما لبقاء احسبى العائنين فيكون قضاء صوم رمضان مع الاعتكاف قضاء صوم الاعتكاف كما في الاداء (قوله كما سبق) بقوله لبقاء الاتصال بصوم الشهر حكما كما صرح به في الجامع الكبير (قوله فعاد الشرط) اي عاد شرط الناقص وهو الاكتفاء بشرف الوقت بصوم الوقت الذي ليس بواجب للاعتكاف (قوله الى الكمال من النقصان الذي لم يجب فيه الصوم) لان العود الى الكمال اولى من احتقال السقوط بالرخصة الواقعة بالشرف (قوله وهو الاستقلال) اي الكمال فلا يجوز

في رمضان اثنان لان الصوم فيه كامل والاعتكاف ناقص فاذا عاد اكمل وهو استقلال صومه لم يتأد في رمضان الثاني ناقصا (قوله ان وجوب القضاء) اي وجوب قضاء الاعتكاف (قوله مع سقوط شرف الوقت) اي مع فوت فضل الوقت بخروجه (قوله احوط من وجوبه) اي وجوب الاعتكاف (قوله لان سقوطه) اي سقوط الاعتكاف في شهر رمضان (قوله بوجوب صرما مقصودا) لانه لا يمكن دركه الا في وقت مديد يستوى فيه الحبوّة والمات (قوله احوط من فضيلة شرف الوقت) لعوده من النقصان الى الكمال (قوله لان شرف الوقت بعد مازال) وهذا الدليل لعدم جواز الاعتكاف في ايام رمضان الثاني والدليل الذي ذكرنا انسب منه (قوله بما يحتاج في اثباته الخ) اراد الرخصة الواقعة بالشرف بمحتمل السقوط والعود لكن الاعتكاف عبادة فلا بد فيها من الاحتياط فالاول اثبات الصوم فيسه احتياطا (قوله غير سبب الاداء الخ) بل بسبب الاداء وهو النذر الواجب الذي بمنزلة النص عندنا وعندهم في الاداء (قوله انه واجب بالتفويت الجارى بى مجرى النص) يعنى ان القضاء واجب ابتداء بالتفويت لا بالنذر عندهم لان التفويت سبب مطلق عن الوقت فصار كالنذر المطلق عند الوقت فصار التفويت عندهم بمنزلة نص مقصود (قوله ونحوه اي نحو التفويت انقوات) اقول هذا الجام الخصم بدليله الا ترى ان القضاء يجب بالفوات عندهم وهذا دليل على انه لا يمكن اضافة القضاء الى التفويت لانه لو كان كذلك يلزم ان لا يجب في الفوات وذلك بان جن او اغنى عليه او مرض حتى فاته المنذور بلا اختياره اذ لا يمكن ان يجعل فوات المنذور بمنزلة نذر ابتدائي لانه لا بد شيه من كونه مختارا ولا اختيارا في الفوات فلا يكون الفوات بمنزلة نص مقصود ولما وجب في الفوات عندهم وجب في التفويت بضاف الى معنى يشملهما وهو السبب الاول وهو النذر القائم بمنزلة النص وصورة الفوات في مسألة الاعتكاف بان مرض مرضا لا يمنعه من الصوم ومنعه من الاعتكاف بان صار مبطونا ونحوه فسلم من هذا ان الاعتكاف الواجب بالنذر اذا فاته الوقت يقتضى صوما مستقلا في القضاء بالسبب الاول لا بنص مقصود كما قال المحققون

فصل في بيان تقسيم الاداء والقضاء (قوله الاداء) لما فرغ عن تعريف اسم الاداء والقضاء شرع في تقسيمهما فقال الاداء (قوله اعلم ان الاداء ينقسم الى اداء محض الخ) وفي البردوى الاداء ثلاثة انواع اداء محض اداء قاصر

وما هو ينسب بالقضاء (قوله والمحض ينقسم الى اداء كامل وقاصر) : قول وفي تقسيم
 المحض الى كامل وقاصر نوع ركائفة لان الاداء المحض انما يكون بالخالص
 الكامل قال فخر الاسلام والمحض من الاداء ما يؤدى به الانسان بوصفه على
 ما شرع له مثل الصلوة بالجماعة واما فعل المنفرد واداء فيه قصور لا ترى ان الجهر
 عنه ساقط والشارع مع الامام بالجماعة مؤد اداء محض انتهى فعلى هذا يلزم
 ان يكون القاصر غير المحض فكيف ينقسم المحض الى الكامل والقاصر لكن
 المحض نظر الى شبه القضاء وهو لا يكون اداء محض اى خالصا واما بالنظر الى فعل
 المنفرد فهو اداء فيه قصور لكنه اداء صرف لا يشبه القضاء فيكون الاداء نوعين
 فتأمل (قوله وكذا) اى كانقسام الاداء القضاء (قوله والاول) اى القضاء المحض
 (قوله الى القضاء بمثل معقول) اى مدرك بالرأى نحو المثل والقيمة في باب الغصب
 وقضاء الصلوة والصوم (قوله والقضاء بمثل غير معقول) اى غير مدرك بالرأى
 كالدية في باب النفس والدية في باب الصوم فيكون القضاء نوعين كما قال
 فخر الاسلام القضاء نوعان اما بمثل معقول واما بمثل غير معقول انتهى
 والمراد بالنقل ان الاداء عند ثلاثة والقضاء نوعان (قوله والمثل المعقول
 الى المثل الكامل والمثل القاصر) فان قبل يلزم على هذا التقسيم ان يكون
 القضاء اكثر من النوعين قلت ان القضاء الخالص فنوعان فما الذى
 شابه معنى الاداء قسم اخر او معناه ان القضاء بالنظر الى كون المثل
 معقولا وغير معقول فنوعان فبدخل فيه جميع اقسامه لان القضاء الذى فيه
 معنى الاداء لا يخفى اما ان يكون قضاء بمثل معقول او غير معقول ثم تقسيمه بالنظر
 الى الكامل والقاصر لا يضرب بالتقسيم الاول كما ان اللفظ ينقسم على اسم
 وفعل وحرف بالنظر الى معنى ثم ينقسم الى مفرد ومركب بالنظر الى معنى
 اخر ولا يضرب ذلك بالتقسيم الاول فكذا بهذا (قوله وكل من هذه الاقسام)
 اى كل واحد من اقسام الاداء والقضاء (قوله يجرى في حقوق الله
 وحقوق العباد) لان حقوق العباد على هذا الوجه سبأ فى اسكل واحد منها مثال
 على حدة (قوله الا الاخير) اى القضاء بمثل المعقول القاصر ولم يفرق فخر الاسلام
 وقال وهذه الاقسام تدخل في حقوق الله تعالى وتدخل في حقوق العباد ايضا
 انتهى (قوله سببين بقوله ولم يمثّل بحقوق الله تعالى) لعدم جريان هذا التقسيم فيها
 انتهى (قوله الاداء اما محض كامل) سواء كان في العبادات او غيرها (قوله ان
 يؤدى الخ) الاولى ان يقول وهو ما يؤدى به الانسان كما قال فخر الاسلام الا ان يقول

ان بمعنى الذي نحوز به اعقل من ان يكذب اى الذى يكذب او ان يؤدى بمعنى
المؤدى بعد التأويل بالاداء كما قيل في ان يفترى بمعنى المفترى بعد التأويل
بالافتراء لان ان مع الفعل لا يجزى بمعنى المفعول فيكون تأويله وهو
جائز كما ذكر صاحب الكشف وابن عيش في شرح المفصل (قوله مستحسنا
لجميع الاوصاف المشروعة والسنة والاداب) لما بين ان الاداء يبنى عن الاستقصاء
وشدة الرعاية وفيها ذلك وهذا في الصلوة سنة الجماعة فيها مثل المكتوبات
والعدين والوتر في رمضان والتراويح واما فيما لم يسن الجماعة فيه مثل عامة النوافل
كالزائبات وغيرها والوتر في غير رمضان بالجماعة كالتشافعي فصفة قصور كالاصح
الرائد (قوله هذا يوجب ان يكون الصلوة منفردة كاملة) لان الجماعة ليست
بواجبة اقول ترك الجماعة وان لم يوجب القصور لكنه في صلوة المنفرد ترك
الواجب ضمنا لان الجهر الواجب بالجماعة ساقط عنه والجهر صفة كمال
في الصلوة بدليل وجوب السجدة بتركه فلا يكون علة القصور مقصورة على
قصور الجماعة بل لسقوط الجهر عنه يكون قاصرا فيصح ان يقال الصلوة
المنفرد ترك فيه شيء من الواجبات قال فخر الاسلام لا ترى ان الجهر عنه ساقط
انتهى وقال الشراح ان الجماعة جامعة للواجبات والسنة والاداب لا ترى
ان الجهر واجب فيما يجهر انتهى (قوله هذا مثال للاداء الكامل) فان الصلوة
بالجماعة تفضل على الصلوة المنفردة بسبع وعشرين درجة كما قال النبي
عليه السلام صلوة الجماعة تفضل على صلوة المنفردة بسبع وعشرين درجة
ولانها جامعة للواجبات كما سبق فحاصله صفة الكمال معللة بعلمين كما ذكرنا
(قوله مثال له) اى لاداء محض كامل لانه رد عين الحق سالما فارغا عن حقوق
الغير وكذا في البيع واداء الدين وان كانت الديون تقضى بامثالها عدم الاداء
انكامل (قوله من حقوق العباد) بيان لضميره (قوله او محض قاصر) الاول ترك
قوله محض لان صاحب الكشف فسر المحض بالخالص الكامل فيكون القاصر
ضداله (قوله قاصر باعتبار ترك الجماعة) اى قاصر لعدم وصفه المرغوب فيه
شرعا وهو الجماعة لعدم كونه جامعا للواجبات لان الجهر الواجب فيما يجهر
ساقط عنه (قوله ورده) اى كرد المقتضى في اداء القاصر في حقوق العباد
(قوله مشغولا) حال من ضمير رده وهو المقتضى (قوله يستحق بها)
اى يستحق المقتضى بسبب الجناية او بموجب الجناية على حذف المضاف وهو
شايع (قوله رقية) اما بالدفع ان كان موجب الجناية خطأ واما بالقتل ان كان عمدا

(قوله او طرفة بالسكون) اى عينا اولسا نأرذ كرا واطرافا لانه مصدر فى الاصل
يستوى فيه المفرد والجمع بعد النقل الى الاسمية كما قال الشاعر * تراجم الورد
على الزمزم * وكذا فى قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم الآية والطرفة
ايضا نقطة حراء من الدم تحدث فى العين من ضربته وكذا فى البيع قبل الدفع
(قوله فانه) اى رن المغصوب مشغولا بجنسية (قوله اداء او روده على عين
ماغصوب) يعنى اداء على الوصف الذى ورد عليه الغصب لاعلى الوصف الذى
وجب اداؤه من كونه سالما فارغا عن حقوق الغير وهو مشغول بالجنسية فيكون
رده اداء قاصرا (قوله واما غير محض بالكسر) عطف على اما محض بلا قيد
لان غير محض لا يكون الا ناقصا لانه اما مسبوق فانه اول صلوة مع الامام واللاحق
فانه الثانى مع الامام فهو مؤد فى الصورتين باعتبار بقاء الوقت اداء يشبه القضاء
باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام فيكون الصلوة منفردة فى الصورتين فكان
قاصرا (قوله ثم فانه الباقي بالحدث او تام خلف الامام) هذا صورة اللاحق
والمسبوق ما ذكرنا (قوله فان فعله) اى ان فعل اللاحق الباقي اى الصلوة الباقية
(قوله بعد فراغ الامام) يعنى ان اللاحق لو تام خلف الامام او صار محذورا
فذهب يتوضو ثم عاد بعد فراغ الامام (قوله اداء باعتبار الوقت) يعنى يكون
مؤديا باعتبار بقاء الوقت لا قاضيا (قوله يشبه بالقضاء شبهة صفة اداء) يعنى
اداء يشبه القضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام افرأه ولما كانت
الجهة مختلفة صح اجتماعهما فى فعل واحد مع كونهما متنافيين كالافتداء
بالامام فى مكة (قوله لانه يقضى) متعلق بشبهه بالقضاء (قوله ما انعقد له
احرام الامام) اى تحريمه الامام لانه ادركها مع الامام وهى شئ واحد لكنه
فاض باعتبار فراغ الامام لان المؤدى كانه خلف الامام فى الحكم لانه فى الحقيقة
خلفه كما قال زفر لانه جعله مؤديا خلف الامام حقيقة حيث جعل اللاحق
والمؤدى خلف الامام سواء (قوله بمثله) متعلق يقضى فصار اللاحق
قاضيا لما انعقد له تحريمه الامام بمثله والضمير راجع الى ما وفى الكشف
والضمير راجع الى ما وفى هذه العبارة نوع تسامح لانه لا يقضى
ما انعقد له احرام الامام وانما يقضى ما انعقد له احرام نفسه من المتابعة
والمشاركة معه فى الفعل الذى فاته بعد فراغ الامام الان المتابعة والمشاركة لما
لم يتحقق بدون الامام جعل الامام اقول لا تسامح فى العبارة لانه تابع ولا يصح
افتداء الغيبة بعد الفراغ ولاجل هذا يشبه القضاء بعد الفراغ وان اعتبر قضاء

تحرمة نفسه فلا يظهر وجه شبه القضاء فتأمل (قوله وانما لم يعكس) يعني انما
جعلنا فعله اداء يشبه القضاء وانما يجعل فعله قضاء يشبه الاداء العكس (قوله
لان كونه اداء الخ) يعني انه باعتبار اصل الفعل مؤد في وقته (قوله وكونه قضاء
باعتبار وصفه) اي وصف الفعل يعني باعتبار الوصف وهو صفة الجماعة فيما
فاته مع الامام فاض فكان ادائه كاملا بعضه حقيقة وبعضه حكما فصارا لاداء
اصلا والوصف تابعا ثم من المعلوم ان القضاء يقوم بمقام الاداء فكان هو في
حكم المقتدى حتى لا يلزم القراءة وبوجود سهو ولو سهي كما اقتضى كذا في الكشف
(قوله حتى لا يتغير فرضه بنية الإقامة) اقول في اطلاق الآية نظر لانه ان كان في
غير مصره لا يتغير فرضه بنية الإقامة وان كان في مصره يتغير كذا في الردوي
ويمكن ان يقال الإقامة يقتضي ان يكون في غير مصره لان الدخول الى مصره
لا يحتاج الى نية الإقامة فيغير الفرض قبل الفراغ لكن ~~هكلا~~ منا بعد
الفراغ فتأمل (قوله تفريع على شبهة بالقضاء) اقول هذا استدلال مشايخنا
على شبهة القضاء لا التفريع قال فخر الإسلام اللاحق مؤد اداء يشبهه القضاء
الاترى انهم قالوا في مسافر اذا اقتدى بمسافر في الوقت ثم سبقه الحدث قبل
فراغ الامام او نام خلف الامام ثم سبقه الحدث بعد الفراغ ضرورة فدخل
مصره في الصورتين للوضوء او نوى الإقامة وهو في غير مصره والوقت باق انه
يصلي ركعتين باعتبار معنى القضاء فلا يعتبر بنية الإقامة يشبه القضاء ولو تكلم
صلي اربعا زال شبهة القضاء بالخروج عن التحريم انتهى ثم قال في ترتيب
الفروع فاذا لم يفرغ الامام حتى وجد من المقتدى ما يوجب اكمال صلوته تمت
صلوته اربعا بنية اقامته او بدخول مصره لانه مؤد في الوقت لعدم المانع للتغير
من العمل لقبول الاصل التغير لانه مؤد من كل وجه واعتراض المغير يؤثر فيه
واما اذا فرغ الامام ثم وجد الإقامة او دخول المصر قائما اعتراض المغو
على القدسية دون الاداء فاذا لم يتغير الاداء لم يتغير القضاء انتهى ~~لخصا~~
(قوله فانه لو كان اداء محضا) اي لو كان اداء اللاحق اداء محضا كالمسافر المقتدى
بالامام المسافر (قوله لتغير) اي لتغير فرض المسافر من الركعتين الى الاربع بنية
اقامته او بدخول مصره لانه مؤد في الوقت واعتراض المغير يؤثر فيه فيوجب
اكمال صلوته اربعا (قوله فلا يتغير صلوة اللاحق) بنية الإقامة (قوله علم ان فيه)
اي في فرض اللاحق بنية الإقامة في غير مصره (قوله لان عدم التغير من خواص
القضاء) لان القضاء المحض بالفوات عن الوقت ثم وجد المغير وهو السفر والعكس

يلزم قضاء الاربع في السفر وقضاء الركنتين في الحضر لان القضاء لم يتغير واما
في الاداء اذا وجد من المسافرين المقدى ما يوجب اكمال صلوة تمت صلوة كنية
الاقامة فيتغير الاداء (قوله ونسليم عبد مشتري بعد الامهار) اي المشتري بعد
الامهار فالاولى ان يقول وامهار عبد غيره وتسليمه بعد الامهار كما في عبارة من
الدار هذا تفريع اداء غير محض بل شبيه بالقضاء في حقوق العباد (قوله فانه اذا
امهر عبد الغير) يعني ان الزوج اذا جعل مهر المرأة عبد الغير اما بالنصب او بالاشارة
الى العبد بغير ازالة يد الحق وثبات يد الباطل (قوله ثم اشتراه) اي اشترى الزوج
العبد بعد العقد (قوله كان تسليمه اداء) اي كان تسليم الزوج العبد المعين الى
المرأة اداء لانه عين حقها المسمى ولكون العبد عين المسمى بالعقد حقيقة قلنا
ان الزوج اذا ملكه لا يملك ان يمنعها عنه لانه عين حقها حتى لو امتنع عنه
بعد طلب المرأة يجبر على التسليم كما يجبر المرأة اذا امتنعت عن القبول (قوله
لكنه شبيه بالقضاء لانه يصير ما كاله) اي للزوج المشتري (قوله قبل التسليم الى المرأة
بعد العقد) فصار الاداء شبيها بالقضاء (قوله وتبدل الملك عندهم) اي عند
مشايخنا اقول الاولى ان يقول لان تبدل الملك الخ لان هذا الاداء بالنسليم شبيه بالقضاء
لان تبدل الملك بمنزلة تبدل العين فكان هذا غير ما وجب تسليمه بالعقد حكما
والدليل عليه ان عائشة رضي الله عنها قالت حين دخل رسول الله صلى الله عليه
وسلم والبرمة تفور بلحم فقرب اليه خبز وادم من ادم البيت فقال عليه السلام المار
برمة فيها لحم قالوا بل ولكن ذلك لحم تصدق به على برمة وانت لا تأكل الصدقة
فقال عليه السلام هو عليها صدقة ولنا هدية كذا في المصابيح فجعل اختلاف
السبب بمنزلة اختلاف العين لا يقال كيف يصح هذا والصدقة لا يحل لبني هاشم
ومو اليهم لانا نقول انها كانت مولاة عائشة رضي الله عنها وهي من بني تميم
لامن بني هاشم ولانه كان ذلك التصديق تطوعا بدليل كونه لحما وحرمة مختصة
بأنبي صلى الله عليه وسلم فاذا جاز التصديق التطوعي بغير النبي صلى الله عليه وسلم
ينقلب هدية بعد تسليمها (قوله حتى يجبر المرأة) يعني لو اراد الزوج بعد اشتراؤه
ان يدفعه اليها فابت عن القبول يجبر عليه ايضا لان هذا اداء العين الذي استحق
بالتمسية في العقد وكونه ملك الغير لا يمنع صحة التسمية الا ترى اذا ذكر التسليم
يلزمه القيمة وهو استحقاق الاصل (قوله ويعتقه) اي ذلك العبد المشتري
لا حاجة هنا الى جعل الضمير في مقام اسم الاشارة (قوله قبل التسليم) اي
الى المرأة يعني اذا اعتق الزوج العبد او كاتبه او باعه قبل التسليم صح لانه

مثل من وجهه وعليه قيمته لكونه غير المسمى حكما (قوله هو) فاعل يعتقه (قوله
 اى الرجل المشتري) الظاهر اى الزوج المشتري لان الاعناق بعد العقد
 (قوله لاهى) اى لا يعتقه المرأة المنكوحة لكون العبد غير المسمى فى الحكم
 ولهذا قال مشايخنا ان القاضى اذا قضى بعتقه على الزوج بعد الاستحقاق ثم ملكه
 الزوج ان دفعها لا يعود اليه فلا يجبر الزوج على التسليم ولا المرأة على القبول
 لان الحق نقل من العين الى القيمة وكذا هذا قبل التسليم فصح اعناق غيره
 (قوله تفرع) خبر لقوله وقوله (قوله شبهها بالقضاء) فى حقوق العباد (قوله
 لو كان اده محضا) كفى البيع والعبد المعين له فى المهر (قوله لا يعتقه) اى اعتقت
 المرأة المنكوحة اياه لكونه حقها لكن القيمة مزاجية للمسمى بالاستحقاق
 فلا يعتبر الحكمى عند القدرة على الاصل (قوله والقضاء اما قضاء محض) اى
 القضاء الخالص فنوعان اما معقول واما غير معقول فاما الذى شبه بمعنى الاداء
 فقسم آخر (قوله كامل بان يكون له مثل صورة ومعنى) كما اصلوة والصوم
 وانما قصر على الصوم حتى ظهر عدم اتبانه بمعقول قاصر فى حقوق الله تعالى
 (قوله بالقيمة عند العجز) لان حق المستحق فى صورة المنصوب من حيث العين
 والمعنى من حيث المسالية الا ان الحق قد فات للعجز عن القضاء به فبقى فى المعنى
 ولهذا قال ابو حنيفة فبين قطع يد رجل ثم قتله عمدا انه يقطع الولى ان شاء
 ثم يقتله لانه مثل كامل لصيانة الصورة والمعنى كذا فى البردوى (قوله بان يكون
 المنصوب قيميا) مثل الحيوان والثوب والعدد المتفاوتة (قوله او مثليا) كالخطة
 والعددى الغير المتفاوتة (قوله انقطع مثله) اى فى الاسواق (قوله ولم يمثل) بمثل
 القاصر فى حقوق الله تعالى قال فخر الاسلام اما القضاء بمثل معقول فنوعان
 كامل وقاصر انتهى ولم يتعرض بالمثل الى حقوق الله تعالى كاملا وقاصرا وقال
 صاحب الكشف قبل هذا يجزى فى حقوق الله تعالى ايضا فان القضاء الفائتة
 بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل وقضاؤها منفردا قضاء بمثل معقول قاصر
 كما فى الاداء فصارت الاقسام بهذا الاعتبار اربعة عشر ويحتل ان لا يجزى
 هذا التقسيم فيها لان صفة القصور فى المثل انما يثبت اذا تحقق الوجوب فى الصفة
 لئلا يمكن بفواتها قصور فيه كفى الاداء ولم يتحقق ههنا لان وصف الجماعة ليس
 بلازم فى القضاء لان الالتزام فيه مبنى على صيرورة الواجب وينافى الذمة وبعد
 الفوات لا يصير وصف الجماعة وينافى الذمة بالاجماع بل الدين اصل الصلوة لا غير
 ففوات هذا الوصف لا يمكن قصور فى المثل بل القضاء منفردا مثل كامل

والقضاء بالجماعة اكل منه فكانت بهذا الاعتبار ثلثة عشر انتهى اقول ومن
المجيب ان هذا الاعتبار يجعل الناقص في الاصل كاملا والكامل اكل منه مع
ان الناقص في الاصل اتفاقا كيف يتصف بالكمال لان الكمال انما يكون بعد
التمام والتمام يقابل الناقص فيلزم اجتماع التقيضين (قوله هذا التقسيم فيها)
اي في حقوقي الله تعالى (قوله اي القضاء بمثل معقول) اي معنى لاصوره وهو القيمة
(قوله قاصر قصوره) عن حق المستحق في صورة المقتضوب من حيث العين
(قوله خلف عن الاول) اي قائم مقام المقتضوب للمجوز عن القضاء به لعدم
المثل الكامل اصلا اولنا نقطاع المثل الكامل (قوله ولهذا) اي ولكون المثل
الكامل اصلا في ضمان العدوان وسابقا على القاصر (قوله قال ابو حنيفة لا يضمن
المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل الخ) يعني اذا انقطع المثل في المثلي يعتبر القيمة وقت
القضاء عند ابي حنيفة (قوله لان الواجب في الذمة هو المثل الكامل) لان التحول
الى القيمة انما يتحقق وقت القضاء اذا المثل هو الواجب في الذمة قبله وهو يطالب
به حتى لو صير الى مجيء اداءه كان له ان يطالبه بالمثل (قوله وانما يتحول الى القاصر)
اي القيمة (قوله للمجوز وهو انقطاعه وقت القضاء من قوله هذا الى هنا عبارة
الكشف) اقول هذا في المثلي اما اذا كان المقتضوب او المستهلك بما لا مثله
فبخلافه لان الواجب هنا وان كان هو المثل عند ابي حنيفة ولكنه غير مطالب
باداء المثل بل هو مطالب باداء القيمة باصل السبب فيعتبر قيمته عند الغصب
فيكون حاصله لا يضمن المثلي الا يوم الخصومة فلا يكون من قبيل الاستناد في هذا
الغصب واما عند ابي يوسف فلما انقطع المثل فقد الحق بما لا مثله في وجوب
اعتبار القيمة والخلاف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيعتبر قيمته يوم
الغصب ومحمد يقول اصل الغصب اوجب المثل خلفا عن رد العين وصار ذلك
دينا في ذمته فلا يوجب القيمة ايضا لان السبب الواجب لا يوجب ضمانين
واكن المصير الى القيمة للمجوز من اداء المثل وذلك بالانقطاع عن ايدي الناس
فيعتبر قيمته باخر يوم كان موجودا فيه فانقطع كذا في المبسوط (قوله غير معقول)
يعني انه لا يدرك بمعنى ان غير معقول لا يدرك وضيم لا يدرك سهو من قلم الناسخ
(قوله بمقولنا متعلق بلا يدرك) اي قضاء غير معقول اي غير مدرك بمقولنا ورأينا
كالدية في باب النفس والغدية في باب الصوم كما يدرك بالأي نحو المثل والقيمة
في باب الغصب (قوله لان يكون مما يرد العقل) جواب سؤال مقدرتقديره لما كان
هذا القضاء لكونه غير مدرك بالعقل بل مدرك بالشرع فكيف يصح القضاء

بمدرك كما في الغصب فاجاب بقوله لان يكون مما يرد العقل اذ العقل حجة شرعية
من حجج الله تعالى فلا تافض في حججه (قوله بل اقوى الخ) فيه بحث لان العقل
يرد بالشرع فيستحيل ان يرد الشرع بالعقل كإذهب اليه المعتزلة (قوله ولا مماثلة
بينهما) اي بين القديبة والصوم (قوله لا صورة وهو الظاهر) لان القديبة والصوم
امسالك (قوله ولا معنى) اي ولا مماثلة بينهما معنى لان هذا قضاء بمثل غيره مفعول
في حقوق الله تعالى (قوله والمسأل قضاء في القصاص) اي وكالمال في مثل
غيره مفعول في حقوق العباد (قوله فيما اذا عفا) بالالف لانه واوى والياء خطاء
من الناس لان احد الاولياء فاعل (قوله احد الاولياء واخذ الباقي) اي باقى
الورثة ان كان (قوله المسأل مفعول اخذ) اي اخذ باقى الورثة المال بالضرورة
لان القصاص ليس بمنجز (قوله اوصالحوا) اي جميع الاولياء (قوله عليه)
اي على المال (قوله لا مماثلة بينهما) اي بين المال والقصاص (قوله لا صورة وهو
ظاهر) اذ لا مماثلة بين الادمي والابل او الدراهم صورة (قوله ولا معنى) لان الادمي
مبتذل لمساواه والمال مملوك مبتذل ولا تساوى بين المالك والمملوك بل هما ضدان
لان الادمي في الدرجة العليا والمال في الدرجة السفلى ولان معنى المال هو ما خلق
الله للادمي من اقامة المصالح به ومعنى الادمي هو ما خلق له من عبادة به والخلافة
في ارضه لاقامة حقوقه وتحمل امانته ولا مشابهة بين المؤمنين ولان المال جعل
مثلا للمال آخر يخالفه صورة لتساويهما في قدر المالية لا غير وهذا المتلف ليس
بمال فكان طريق المماثلة بينهما مفسدا ولان المشل معنى عبارة عن قيمة الشيء
وهي عبارة عن قدر ماليته بالدراهم او الدينار واذا لم يكن الشيء مالا لم يكن له
قيمة كذا في الاسرار (قوله هذا) اي خذ ما قلنا في المثال وتنبه على ما قلنا
في المشهور (قوله فانه ثابت بقوله تعالى ودية مسلمة الى اهله الخ) اقول فيه
بحث لان هذه الآية مختصة بالدية فان اول الآية من قتل مؤمنا خطأ فتحرير
رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا الآية فضمن النفس بالمال عند
احتمال القصاص ليس بمنجز بل بخطاء بل الاب اذا قتل ابنه عمدا يجب المال
تعدن ايجاب القصاص بحرمة الابوة وكذا اذا عفا احد الوليين يجب للآخر
المال ايضا لانه تعدر عليه استيفاء القصاص لمعنى في القاتل وهوانه حتى في بعض
نفسه بعفو احدهما يكون القول المشهور مثل النفس بالضممان اي بضمان المال
وضمان النفس بالمال اعم فلا يكون ثابتا بقوله تعالى ودية مسلمة الآية (قوله وانما
صدل عنه) اي عن المشهور (قوله تسليم مثل الواجب بسببه) اي بسبب الواجب

(قوله عين ماوجب بالنص ابتداء) اقول فيه بحث لان ماوجب فيما ذكرنا ليس بنص ابتداء بل بالقياس الى النص في ايجاب المال وتحقيقه ان القصاص نهاية في العقوبات المجعلة في الدنيا فلا يجوز مؤاخذه الخاطئ به لكونه معذورا فيه ونفس المقتول محترمة لا يسقط حرمتها بعذر الخاطئ فوجب صيانتها عن الهدر فاوجب الشرع المال في حالة الخطأ لصيانة النفس المحترمة عن الاهدار لا بطريق انه مثل كما اوجب القديس على الشيخ الثاني عند وقوع اليأس له عن الصوم وذلك لا يدل على ان الاطعام مثل الصوم فيجب المال مئة على القاتل بان سلمت نفسه به مع انه قتل نفسا معصومة ومئة على المقتول بان لم يهدر حقه بايجاب شيء يقضى به حوائجه وحوائج ورثته مع ان القاتل معذور فاذا ثبت هذا في الخطاء في كل موضع من مواضع العمد يتحقق هذا المعنى وهو عذر القصاص مع بقاء المحل كما سبق فيكون في هذه الصورة ضمير ماوجب بالنص ابتداء بل بالقياس فيكون من قبيل القضاء لعدم المماثلة وفي لفظ فخر الاسلام اشارة الى ما ذكرنا حيث قال في المشهور وانما شرع عند عدم المثل ولم يقل في حالة الخطاء اذ وجوب المال ليس بمختص بحالة الخطاء بل هو ثابت في غيره من الصورة كما ذكرنا فلهذا قال عند عدم المثل ا يكون شاملا لجميع الصورة فالأخذ بعدم المثل قضاء البتة (قوله واما الثاني) اي الاشكال الثاني (قوله والنفس) اي النفس التي يلزم هي بالقتل عمدا وهي مقابلة لنفس بالنفس لقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس فمع القدرة على المثل الكامل لا يجوز المصير الى غيره لانه سابق على اقسام القضاء الا ترى ان الصوم لا يجوز قضائه بالقديس مع القدرة على المثل الكامل وهو الصوم (قوله ليست مما ثبت فيها) اي في الذمة بل الثابت في الذمة القصاص لان الشرع اوجب القصاص في العمد لكونه مثالا لصورة ومعنى يحصل به الانتقام و يشفي صدور الولي وابقاء المحبوة لان بالتلاف حبة يحصل به حبة للولي القائم مقام القاتل للحصول شفاء الصدور وذلك في القصاص دون ايجاب المال لان افاتة الحبة مضمونة بما يقوم مقامها وانما يقوم مقامها حبة اخرى فلم يجز ان يزاحم ما قيس بمثل صورة ومعنى وهو الدية (قوله فلا وجه لبيان انتفاء المماثلة بينهما) اي بين المال والنفس (قوله وانما الثابت فيها) اي في الذمة القصاص (قوله فالوجه بيان انتفائها) اي انتفاء المماثلة (قوله بينهما) اي بين القصاص وبين المال لانه ثابت في الذمة لا النفس فلهذا عدل عن مثل النفس بضمان المال الى وكالمال بالقصاص في بيان مثل غير معقول في حقوق العباد اقول فيه اجابات

احدها ان المماثلة غير معقولة بين المال والنفس بطريق المثل عند احتمال القود
 لأن المال بطريق الصلح مشروع مع احتمال القود بالاتفاق فيكون المال
 بعد الصلح ثابتا في الذمة فيكون بدل الصلح غير مماثل في الصورة والمعنى فيكون
 المشهور في التمثيل والبيان بقوله ولضمان النفس بالمال مجازا وهو شائع والثاني
 ان موجب القتل في العمد القود او الدية والخيار للولي في التعيين بقوله عليه السلام
 من قتل فتيلة فاهله بين خيرتين ان احبوا اقتلوا وان احبوا اخذوا الدية وهذا
 تنصيص على ان كل واحد من القتل والدية موجب القتل وان الولي مخير بينهما
 فيجب المال في الذمة باختيارهم لكنه مثل غير معقول كما عرفت والثالث ان
 وجوب المال هو الاصل في قتل العمد لانه شرع بحجر حقوق المقتول فيما فات عليه
 بدليل حالة الخطاء مع احتمال القود فان القتل في الوجهين على نمط واحد الاتري
 انه ينفع به يقضى ديونه وينفذ وصاياه فاما القصاص فانما ينتفع به الوارث
 اذا لم ينفع يحصل له دون المقتول ولهذا كان المقتول شهيدا في العمد دون الخطاء
 لان تقع القصاص لا يعود اليه فحاصله ان المماثلة وعدم المماثلة في هذا النوع
 اما الجمع والاقتصاص على احدهما لكنه تعذرا لجمع بينهما لان كل واحد منهما
 يجب حقا للعبد حتى يميل فيه ويورث عنه ولا يجوز الجمع بين الحقيقين يستحق
 واحد بمقابلة محل واحد فثبتنا الجمع بينهما على سبيل التخيير فان اختار القود
 ثبت المماثلة وان اختار الدية في القتل بالعمد فلا مماثلة بينهما لانهما لو وجبت باختيارها
 كانت حقا من القصاص لانه الواجب الاصل في دون الدية التي لا مماثلة بينهما وبين
 الفائم بوجه فيكون اختيار الدية انتقالا عن الاصل الى الخلف مع القدرة عليه
 فيكون الدية قضاء مثلا غير معقول بنص لان القضاء في حقوق الناس بمثل
 غير معقول فهو كغير المال المتقوم اذا ضمن بالمال المتقوم كان مثلا غير معقول ولهذا
 جاز الاقتصاص عليها بالاجماع (قوله لما ورد) أي السؤال (قوله او غير معقول
 كالفدية للصوم على الشيخ الفاني) عند وقوع اليأس عن الصوم حاصل
 السؤال لما ذكر المص ان لا مدخل للرأي فيما ليس له مثل معقول فالزم عليه من
 ايجاب الفدية في الصلوة ان يعارض في ذلك فان ثبوت الفدية بنص غير معقول
 فكيف قال يوجب الفدية في الصلوة بالانص قياسا على الصوم من غير تعليل
 (قوله ايجاب عنه) جواب لما (قوله ليس للعمل بالقياس على ما لا يصح القياس
 عليه) أي لاندعي ذلك الحكم بالقياس ولا توجيه حتما بل نقول للاحتياط يحتمل
 ان يكون ايجاب الفدية في الصوم بناء على معنى معقول وان كنا لانصف عليه

فالصلوة نظير الصوم من حيث ان كل واحد منهما عبادة بدنية محضة لاتعلق
 لوجوبهما ولا لادائهما بالمال بل اهم لانها عبادة لذاتها لكونها تعظيم الله
 والصوم بواسطة قهر النفس فاذا وجبت تدارك الصوم عند العجز بالقضية فالصلوة
 بالتدارك اولى فتفكر في هذا التحقيق حتى يحصل لك النيل بالاحتمالين اللذين ذكرهما
 المصنفان (قوله يحتمل ان يكون معللا بالعجز الخ) اى يحتمل ما ثبت من الغدبة عن
 الصوم معللا اى معلولا بعللة معقولة لكننا لم نقل بالعجز عن الوقوف (قوله تعليل)
 معقول له لقوله للعجز ويحتمل ان يكون بدلا من محل الجملة الاولى اى يحتمل تعليل يصح
 معه القياس (قوله يصح معه قياس) صفة تعليل (قوله ويحتمل ان يكون الخ)
 اى يحتمل ما ثبت من حكم الغدبة عن الصوم ان لا يكون معللا بعللة العجز (قوله
 ذلك التعليل) اى تعليل يصح = القياس قوله ذلك التعليل معقول لضربه
 لانه يرجع الى العجز حاصله ان ما ثبت من حكم الغدبة للصوم يحتمل ان يكون
 معلولا بعللة لكننا لم نقل و الصلوة نظير الصوم بل هو اهم منه ويحتمل ان
 لا يكون معلولا بعللة وما لا ندركه لا يلزم العمل به فلا يجب علينا العمل بالاحتمال
 الاول لمعارضته الاحتمال الثانى اياه (قوله فان معناه لا يطبقونه) جواب سؤال مقدر
 تقديره كيف يعمل بالعجز لان يطبقونه يقتضى عدم العجز عن الصوم فاجاب بقوله
 فان معناه لا يطبقونه (قوله وحذف لاجاز عند عدم اللبس) كزيادتها بقرينة
 كذا قال الزركشى وصاحب الكشف ومن الزيادة قوله تعالى لتلاي علم اهل الكتاب
 اى انى يعلم اهل الكتاب وعندى نظير هذه الآية قوله تعالى بين الله لكم ان
 تضلوا والمضى ان لا تضلوا لان البيان انما يقع لاجل ان لا تضلوا فيحوز ان يكون
 حذف لافظا مرادة معنى فيحوز حملها على الظن والنقيض (قوله قراءة
 حفصة) وهى بنت عمر بن الخطاب رضى الله عنها وفى الكشف وغيره بخنا ما ذكرنا
 بقراءة ابن عباس وحفصة رضى الله عنهم وتحقيقه ان هذه الآية مختصرة بالاجماع
 فان حكم الشيخ الفانى ومن بعده مجمع عليه مستفاد من الكتاب ولا يستفاد منه
 بدون حذف لافىكون محذوفا لاحالة فيكون النص مختصرا وان كانت الآية
 منسوخة فى بعض الرواية فان الاجماع على الاضمار لان الامم اجتمعت على
 وجوب الغدبة على الشيخ الفانى واجتمعت على انهم يفهم من هذه الآية فيكون
 اجماعا على حذف كلمة لا ضرورة ورجح هذا قراءة ابن عباس وحفصة وفى شروح
 اسئلة واجوبة كثيرة ان اردت الاطلاع فليراجع ثم (قوله فان بناء الحكم)
 يعنى بناء وجوب غدبة طعام مسكين فى الآية (قوله على المستنق وهو الذين)

لا يطبقون (قوله وان كان مشعرا) وصلية متعلقة ببناء الحكم على المشتق (قوله مشعرا) قوله مشعرا يشعر ان لا يكون الحكم على المشتق دليلا قطعيا على علية المأخذ وهو المشتق منه لان موضع الاشتقاق عاية مأخذ الحكم ان كان صالحا كالزنا والسرقه واما اذا لم يكن صالحا فلا كما سبق (قوله بعلية المبداء) اى المأخذ وهو المصدر (قوله اى له) اى الحكم على المشتق (قوله لكن كل جملة منصوصه) خبر فان (قوله لجواز ان يكون العلة المنصوصه قاصره) ولا شبهة في قصور علة الفدية لانها مثل غير معقول للصوم (قوله فامرنا بالفدية) جواب لما المقدره تقديره لما احتمل ما ثبت من حكم الفدية الوجهين المذكورين وهما الاحتمالان فامرناه اى العاجز عن الصلوة كالشيخ الفاسق (قوله بافسدية) اى في الصلوة (قوله نظرا الى احتمال الاول) اى بناء على الوجه الاول (قوله احتياطا) اى على سبيل الاحتياط اى اركان الفدية مشروعا في الصلوة معقولا في الصوم فقد تأدى المشروع فان لم يكن معقولا مشروعا فيها فقد كان احسانا وبرا وصدقة وامتنانا (قوله عملا) عطف على احتياطا (قوله بالقياس فيما لا يجوز فيه) اى لا علة بالقياس في نص غير معقول لا يجوز فيه القياس (قوله والدليل عليه) اى على الاحتياط او على عدم العمل بالقياس (قوله انهم) اى مشايخنا (قوله لم يحكموا باجزاء الفدية) اى لم يحكم مشايخنا بجواز الفدية (قوله كما حكموا به في الصلوة) اى مثل حكم مشايخنا بجواز الفدية في الصوم قطعا لكونه منصوصا عليه فبين ان ايجاب الفدية في الصلوة بالاحتياط لا بطريق القياس والاحكاموا بجواز الفدية بل قالوا رجونا قبول الفدية من الله في الصلوة فضلا (قوله حتى قال محمد في الزيادات) في فدية الصلوة (قوله يجوز ان شاء الله تعالى) كما اذا تطوع به الوارث في الصوم انتهى يعنى محمد قال في فداء الصلوة يجوز ان شاء الله تعالى كما قال يجوز ان شاء الله تعالى في فداء الصوم فيما اذا تطوع الوارث بان مات من عليه الصوم من غير قضاء ولا ايضاء بالفدية (قوله ولو كان ثابتا بالقياس لما احتج الى التعليق) اى لا احتج الى الخلق الاستثناء به (قوله كسائر الاجتهادات) اى كما لا يحتاج في سائر الاحكام الثابتة بالقياس الى الخلق الاستثناء لا يقال لما كانت الصلوة مثل الصوم بل اهم منه يلزم ان يثبت الحكم بالدلالة وان كان غير معقول المعنى كما ثبت الحكم في الاكل والشرب بطريق الدلالة بالنص الوارد في الجماع وان كان غير معقول المعنى حتى لم يكن للقياس فيه مدخل لانا نقول لا بد في الدلالة من كون المعنى المؤثر في الحكم معلوما سواء كان تأثيره في الحكم معقولا كالايذاء في التأفيف

او غير معقول كالجناية على الصوم في ايجاب الكفارة المكيفة المقدرة وههنا المعنى الذى هو المؤثر في ايجاب الفدية غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة كما لا يمكن بالقياس ثم اذا مات وعليه صلوات يطعم عنه لكل صلوة نصف صاع من الخنطة او صاع من غيرها وكان محمد بن مقاتل يقول اولا يطعم عنه لكل يوم نصف صاع على قياس الصوم ثم جمع فقال كل صلوة فرض على حدة بمنزلة صوم يوم وهو الصحيح كذا في المبسوط (قوله كايحساب التصديق) اقول هذه مسألة اخرى تصدى المص لها ايضا بطريق التشبيه حاصلها ان الاضحية لا مثل لها انفلا ولا نصا لانها حيوان ليس من المثلثات وقد اوجبهم بعد فوات وقتها التصديق بالعين او بالقيمة فيكون قياسا على مثل غير معقول بالقيمة اذا استعملت المعينة لم يوضح اصلا فاجاب ضمنا بطريق التشبيه الامر بالفدية للاحتياط لا القياس وكذا هذا (قوله بالعين) فيما اذا كانت الشاة التى عينت للتضحية بالنذر او بالشراء الصادر من الفقير بنية الاضحية باقية بعد ايام النحر فانه يلزم التصديق بعينها حية (قوله او القيمة) اى او بالقيمة (قوله اى قيمتها) اى قيمة العين او الاضحية (قوله اذا استعملت) اى الشاة المعينة للتضحية بالنذر او بالشراء اولم يوضح اصلا حتى مضت ايام النحر فانه يلزمه التصديق بالقيمة كذا في الابيضاح وغيره (قوله اولم يضحها الغنى) اى لم يضح الغنى الشاة المعينة تصديق القيمة وانما قيده بالغنى لان الشراء الصادر من الفقير بنية الاضحية يلزمه التصديق بعينها حية لان على الفقير بنية الاضحية صار واجبا عليه في هذه الايام لان الفقير والغنى في هذه الايام سواء وبعد مضي الايام ليس باهل للتصدق ولهذا ان كان العين باقية في يد الفقير لا يجوز التصديق بالقيمة لعدم الاهلية (قوله فله ليس) اى ايجاب التصديق بالعين او القيمة (قوله اعتبار الخلف) خبر ليس (قوله ان التصديق بالعين او القيمة يحتمل ان يكون اصلا) اى في الاضحية لان الاضحية يثبت قربها بالنسب وهو قوله تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائر الله وقوله عليه السلام ضحكوا وغير ذلك فاحتمل ان يكون التصديق بعين الشاة او قيمتها اصلا في باب الاضحية (قوله لان شكر كل نعمة انما هو من جلسته) حاصله ان الاضحية انما هو مشروع في باب المسال كما في سائر العبادات المالية من الزكاة وصدقة الفطر لان معنى العبادة وهو خضاعة هوى النفس بازالة المحبوب من يده ان يحصل به فيكون تصديق القيمة من جنسها (قوله الا ان الشروع عين الراقعة) اسنشاء من قوله فينتنى يعنى نقل الشارع الفدية من تملك حينها او قيمتها الى الراقعة في ايام النحر (قوله تطيبها

للطعام) مفعول له لعين اى عين الشارع الاراقة في ايام النحر لاجل تطيب
الطعام لان الناس اضيف الله تعالى في يوم العيد ولهذا كره الاكل قبل الصلوة
في عيد الاضحية ليكون اول ما تناولوا من طعام الضيافة (قوله بازالة ما في مال
الصدقة) من اوساخ الاثم بمعنى ان الشارع عين الاراقة تطيبا للحرم الاضحية
بازالة الاوساخ لان الاضحية من مال الصدقة ومال الصدقة من الاوساخ
لازاله الذنوب بمنزلة المال المستعمل واليه اشار الله تعالى في قوله خذ من اموالهم
صدقة تطهرهم وزيكهم ولهذا حرم على النبي وعلى من التحق به نسباً
انكرامتهم وعلى الغني اعدم حاجته فلا يلحق بالكره المطلق الغني على الحقيقة
ان يضيق عبادته بالطعام الخبيث فنقل القرية من عين الشاة الى الاراقة لينتقل
الخبيث الى الاراقة والدماء فيبقى الحوم طيباً فيتحقق معنى الضيافة فلهذا حرم
صوم هذه الايام ويستوى الغني والفقير فيها (قوله ويحتمل ان يكون الاراقة
اصلاً الخ) دون التصديق فلم يفسر هذا الموهوم وهو التصديق في معارضة
المقصود المتيقن به وهو التضحية اى الاراقة (قوله وبعد ايام التضحية عملناه) اى
بالمظنون لانه اذا فات المتيقن لغوات وقت وجب العمل بالمظنون وهو التصديق لاحتمال
ان يكون متبراً احتياطاً ايضاً في باب العبادة (قوله لا بناء على انه مثل لها) بمعنى ان
حاصل الجواب ان الامر بالتصدق باعتبار كونه اصلاً لا باعتبار كونه مثلاً لها لكن فيه
شبهة المسئلة قال فخر الاسلام في شرح التلويح المماثلة نقل الغدية من التملك
الى الاراقة فثبت المسئلة بينهما شرعاً من حيث ان الله اقام الاراقة مقام
التمليك وفيه شبهة المسئلة فان شحداً قال القرية لا يتم الا بالتمليك حتى او هو ب
شاة فضحى الموهوب له لا ينقطع حتى الموهوب له قبيل التملك فدل ان القرية
لا يتم الا بالتمليك فان كان بينهما مماثلة من هذا الوجه فاذا ذهب وقت التضحية
وجب التملك بالشاة او القيمة لانه مثل من حيث ان الشرع اقام احدهما مقام الآخر
فثبت المماثلة من هذا الوجه هكذا نص فخر الاسلام في البردوى ايضاً وشروحه
(قوله وخلف عنها) عطف على مثل لها فيه بحث لان التصديق خلف عنها
لامثل لها فتأمل (قوله وانذا) اى ولجل احتمال تصديق الشاة بعد ايام التضحية
اصلاً في الاضحية لامل لها (قوله لم ينتقل الحكم) وهو وجوب التصديق
بعينها او القيمة (قوله الى التضحية) اى الى اراقة الدم (قوله في العام القابل)
يعنى اذا جاء ايام النحر في العام القابل لم ينتقل الحكم الى الاضحية اى الى اراقة الدم
بل يكتفى بالتصدق لانه لما احتمل جهة اصائله ووقع الحكم به لم يبطل بالشك قال

فخر الاسلام في شرح التقويم انه اذا ما وقت الاضحية انما يسقط التصديق لانه
 مثل اصلي في هذا الباب على معنى انه كان اصلا فنقل منه الى التضحية ولو لم يكن
 مثلا اصليا لعادت الاضحية في العام القابل للقدرة عليها كما ان المثل في حقوق
 العباد اذا انقطع في الاسواق وجب القيمة عاد حقه بالقدرة على المثل وههنا
 لم يعد القائل دل على انه مثل اصلي وبعض اصحابنا قالوا انما لا يعود الاضحية
 لان المثل وجب وثأ كد بايجاب الله تعالى فلا يسقط بالقدرة على الفاسدات
 كما في المثليات اذا انقطعت عن ايدي الناس وقضى القاضي بالقيمة ثم عاد المثل
 لا يعود حقه اليه كذا هذا وكذا قاله فخر الاسلام في البرذوي حاصله ان ايام
 النحر في العام وقت يقدر فيه على اداء مثل الاصل وهو الاراقة اذا اراقة
 الاراقة مثل من كل وجه فيجب ان يبطل الخلف وهو وجوب تصديق الشاة
 او القيمة (قوله كما انتقل في القدية عند القدرة) يعني من وجب عليه القدية اذا قدر
 على الصوم يسقط عنه القدية وينقل الحكم الى الصوم لانه المثل الاصيل
 في باب الصوم ثبت من هذا ان وجوب العمل بالموهوم احتياطا لانه مثل
 الاضحية بعد ايام النحر (قوله فالحكم بالشئ) الفاء فذلك اى لما ثبت التصديق
 اصلا من الوجه الذي قال مشايخنا وهو ان الاصل في القربات المالية التصديق
 (قوله اذا وقع بجهة الاصاله) اى اذا وقع حكم الشرع بوجوب التصديق
 بجهة الاصاله في المسألة (قوله ولو من وجه وصليته متعلقة بجهة الاصاله) اى
 ولو كانت جهة الاصاله من وجه المالية دون الاراقة رهي اصل في هذا الباب
 (قوله لا يبطل بالشك) يعني ان التصديق ان كان اصلا من وجه لا يبطل بالقدرة
 على الاراقة وان كانت الاراقة اصلا من كل وجه يبطل الخلف بالقدرة على المثل
 الاصيل كما في باب الغصب اذا انقطع الكامل يتحول الضمان الى المثل القاصر
 وهو القيمة فاذا قدر على الاصل قبل الاداء ينتقل الى الاصل وكما يجب الصوم
 في الشئ الثاني اذا قدر عليه وبطل الخلف لكن في هذا المعنى لا يبطل التصديق لكونه
 اصلا محكوما به فلا يبطل بهذا الشك كما لم يبطل الاراقة المنصوص عليها
 في ايام النحر باحتمال كون التصديق اصلا اعلم ان معنى كلام فخر الاسلام في شرح
 التقويم ينتقل الحكم الى الاضحية بعد ايام التضحية لكونه خلفا عنها لعدم
 قدرته على الاراقة وهي الاصل ولتسام الحكم الخلف ولكنها لا تعود في العام
 القابل كالقدية لكونه اصلا من وجه دون مثل لان في المثل ينتقل الحكم الى المثل
 الاصيل واما معنى ما ذكر في البرذوي لا يكون التصديق الاصيل في العام القابل

مبطلاً بالأدلة الأصلية المنصوص عليها في أيام النحر باحتمال كونه أصلاً
 قبل تمام الحكم بالخلف لأن العام القابل وقت يقدر فيه على إراء مثل الأصل
 وهو الأمانة الأمانة وهي مثل من كل وجه فالتفصيل في البردوى و شروحه
 (قوله وجب يا ص) وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام يكون
 أداء بالنص (قوله لأفضاء) وكلامنا فيه (قوله إذا وجب ابتداء) قوله تعالى صوموا
 (قوله لا خلفاً عن أصل) عطف على قوله ابتداء أي لا يكون الواجب في الأداء
 خلفاً عن أصل بل إذا وجب بالنص خلفاً يكون قضاء وكذا هذا (قوله قوله)
 أي قول السائل (قوله كوجوب الصلوة على المسلم في آخر جزء من الوقت كما سبق)
 أي كإلزام أصحابنا الثلاثة والساقى إذا أدرك الجزء الأخير بعد ما أسلم لزمه قضاء
 فرض الوقت لوجود السبب حال صبرورته إعلالاً للوجوب مع الجزء الذي لا يجزى
 من الوقت لا يمكن الأداء لزمه قضاء فرض الوقت لظهور أثره في حق القضاء
 فكنا هذا (قوله أو دلالة) عطف على النص يعني لا سبيل للقضاء بمثل غير
 معقول إلا النص أو دلالة (قوله بدلاً عن القصاص) الذي يلزمه بالهبة (قوله
 فانه) أي أخذ المال بدلاً عن القصاص (قوله بخلاف القياس) لأن الدية ليس
 بمثل صورة ولا معنى للقتل (قوله بدلالة نص) ورد في الخطاء وهو قوله تعالى
 ومن قتل مؤمناً خطأ فدية مسلمة إلى أهله (قوله لا للبدلية والمثلية) لأن الدراهم
 والدينار والابل لا تكون بدلاً ومثلاً للإنسان (قوله بل إصيانة الدم عن الهدر)
 أي بل إنما شرع الدية في الخطاء إصيانة الدم عن الهدر في المقتول فضلاً ومنه
 من الله تعالى إلى الجانبين (قوله لكونه عظيم الخطر) أي لكون الإنسان عظيم
 الشأن والشرف في الاحترام (قوله منه) مفعول له أشعر المقدر كما في البردوى
 والتوضيح أي إنما شرع الدية في الخطاء منه (قوله على القاتل) أي على ضرر
 القاتل بأعطائه الدية مع عدم قصده (قوله بسلامة نفسه له) الباء سببية متعلقة
 بمنه واللام للنفع والضميران راجعان إلى القاتل فيكون منه على القاتل بأن سلمت له
 نفسه (قوله وعلى القاتل) عطف على القاتل أي ومنه على القاتل في إيجاب المال
 بأن لم يهدر دمه يقضى به حوائجه وديونه وينفذ وصاياه وحوائج ورثته الظاهر
 أن يقول وللقاتل كما في البردوى ولكن في التوضيح والكشف يعني فيكون
 من قبيل قوله تعالى إنك لعل هدى أو في ضلال مبين (قوله وقائله معذور) جلة
 حاله من فاعل لم يهدر وهو الدم أو من قوله على القاتل ويجوز أن يكون بمعنى مع
 أي مع قائله معذور (قوله وقد أحق به) أي بالخطاء (قوله كل عمد تعذر فيه القصاص

لمعنى في المحل) يعنى اذا ثبت المال في الخطاء ففي كل موضع من مواضع العمد يتحقق هذا المعنى وهو تندر القصاص مع بقاء المحل لمعنى في المحل يجب المال ايضا قال صاحب الكشف ان المختصر من القياس بالنص يلحقه به ما يكون في معناه من كل وجه فالاب اذا قتل ابنه عمدا يجب المال لتعذر ايجاب القصاص بحرمته الابوة وكذا اذا عفا احد الورثة يجب للباقي المال لعدم تجزى القصاص كما سبق (قوله مع بقاءه) اى مع بقاء المحل لا يجوز القصاص بل يجب المال وهذا احتراز عن مات قبل القصاص فلا يكون في معنى الخاطي افوات المحل (قوله كافي الصورة المذكورة) التي ذكرها بقوله والمال قضاء للقصاص فيما اذا عفا احد الاولياء واخذ الباقي المال او صالحوا عليه او قتل في دار الحرب او قتل الاب ابنه انتهى (قوله فان المختصر الخ) ما نقلناه من الكشف (قوله لبس كما ينبغي الخ) اقول قوله لبس كما ينبغي لا ينبغي لان معنى النص اما صريح او دلالة او اشارة فيكون دلالة النص نصا على ما حقق في محله (قوله فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم) يعنى ان ما لبس بمال متقوم لا يضمن بالمال كما قال مشايخنا اذا شهد شاهدان بالتطبيقات الثلاث بعد الدخول ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لم يضمن شيئا عندنا خلافا للشافعي وكذلك ان قتل رجل منكوبة رجل لم يضمن القاتل شيئا من المهر عندنا خلافا للشافعي ايضا وكذلك لو ارتدت المرأة بعد الدخول لم تغرم للزوج شيئا عندنا وعند الشافعي في النكاح المهر المثل وعندنا ملك النكاح لبس بمال متقوم وانما يقوم بالمال بضع المرأة تعظيما لخطره وانما الخطر والشرف للمملوك فاما الملك الوارد عليه فلا حتى صح ابطاله بغير شهود ولاولى ولهذا اى ولاجل تقوم البضع فخطره لم يجعل للبضع حكمه المتقوم عند الزوال اى عند خروجه عن ملك الزوج فالتفصيل في البردوى (قوله اذا مماثلة بينهما) اى بين ما لبس بمتقوم ومتقوم (قوله والمنفعة معنى غير متقوم) يعنى ان المنفعة وصف معدوم غير متقوم لعدم كونه موجودا فلا يكون ما لا عند الاصوليين وفي اللغة المال ما ملكته من كل شيء كافي القاموس والمغرب على ما روى عن محمد وفيه اشعار بان المنفعة مال واما عند الاصوليين انها ليست بمال فانه ما يدخر لوقت الحاجة ويدخل فيه ما يكون مباح الانتفاع شرعا وما لا يكون كالخمر والخنزير ويخرج عنه نحو حبة من شعيرة وكف تراب وشربة ماء كما يخرج الميتة والدم فالمال يثبت بالتمول اى بادخار كل الناس او بعضهم فان ابيع الانتفاع به شرعا فمتقوم بالكسر والفتح كالمتقرو والمحصل في المستقر فيه والمحصل عليه والا فغير متقوم فانت عرفت من هذا التحقيق ان قوله والمنفعة معنى شئ

لا يخفى على المتأمل (قوله من الاعراض الغير الباقية) صفة كاشفة للاعراض
لان الاعراض لا تبقى والجواهر باقية وفي الغير المحلى باللام اختلاف النحاة فالاولى
ان يقول غير الباقية فان قيل اضافة غير لا تفيد التعريف فكيف يكون وصفا
للمعرفة قلنا الصفة المختصة ولو نكرة يجوز ان يكون وصفا للمعرفة قال ابو حيان
في البحر يجوز ان يكون النكرة وصفا للمعرفة اذ لوحظ ان الموصوف صار معروفاً
بهذا الوصف وفي الارتشاف ايضا يجوز وصف المعرفة بالنكرة عند ابن الطراوة
اذا كان الوصف خاصا بالموصوف * نحو والمغنى رسول الزور قواد * وفي ايباها
السم نافع * فقواد صفة للمغنى ونافع صفة للسم مع انهما نكرتان والموصوفان
معرفتان انتهى وكذا قال الامام السخاوي ويمكن ان يوجه اللام في الاعراض الجنس
فيكون من قبيل ولقد امر على اللبم بسبني وكمثل الحمار يحبل اسفارا (قوله كالحركة)
اقول مراده بهذا التمثيل ان في عدم بقاء الاعراض منعا ظاهرا ولا يخفى ان انعدام
الالوان في كل آن وتجدد امثالها بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث امثالها في كل
آن الا ان يخص الحكم بالاعراض المنعدمة مثل الحركة والمنافع ولهذا الاختصاص
مثل المصنف بالحركة فعلى هذا يكون قوله الغير الباقية احترازية فتأمل فان
قيل كيف يرد العقد على المنافع الغير الباقية كالاجارة المتجددة يوما فيوما بل انا
فانا قلنا بانامة العين مقامها لضرورة الناس استحسانا فان قيل منافع الوقف
مضمونة مع انها غير متقومة قلنا مشايخنا جوزوا استحسانا ايضا ميلا الى جانب
الوقف وكلامنا في القياس لا على خلاف القياس (قوله كالصيد والحشيش) كذا
في التلويح فيه بحث لان كل ما يبيع الانتفاع به فتقوم شرعا كذا في كتب الفقهاء
لكنه غير محرز فراه ان المنفعة عندنا في حنيفة لا يضمن لان المنفعة عرض والعرض
غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة
فيتوقف على الباقي لا محالة وغير المحرز ليس بمنقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة
ليس بمنقومة فلا يكون مثلا للمال المتقوم فلا يقضى الابنص ولا نص (قوله
وليس فلبس) الواو والحال والفاء فذلكة يعني ان المنفعة ليست بمنقومة فلا يكون
مثلا للمال فلا يقضى الابنص ولا نص فلافضاء (قوله وقد فرعوا على هذا الاصل)
اي قد فرع مشايخنا على عدم ضمان المنافع بالمال المتقوم يعني ان مال ليس بمال
لا يكون المال مثلا له فلا يضمن (قوله فروعا كثيرة) وقالوا ان القصاص ليس
بمنقوم فلم يكن له مثل وقالوا ايضا ان ملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق
بعد الدخول وبقتل المنكوحة وبردتها لانها ليس بمال متقوم (قوله ذكر

واحداً منها) أي ذكر المص من الفروع واحداً وهو قوله فلا يضمن قاتل القاتل
 لولي القاتل (قوله حيث فرعه) أي فرع صاحب التتبع هذا الذي ينتهي عليه
 الفروع (قوله ابتداء) أي جعل فرعاً ابتداءً ولم يجعل أصلاً من وجه وفرعاً من
 وجه لكن ذكره بالعطف فقال ولا يضمن الشاهد بعفو الولي القصاص إذا قضى
 الفاضل به ثم رجع ولا غير لولي القاتل إذا قتل القاتل لأن السهو وقيل القاتل
 لم يفوتوا لولي القاتل شيئاً إلا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل قلت
 حاصل كلام صاحب التتبع عطف الخاص على العام (قوله فقال تعقب
 على قوله ذكره عطف عليه) أي قال المص فلا يضمن الخ تعريضاً له (قوله
 لأنه تعليل فلا يضمن) والضمير راجع إلى قاتل القاتل (قوله الاستيفاء القصاص)
 لأن المتلف ليس بمال متقوم فلا يضمن بالمال لأن المال ليس بمثل له صورة ولا معنى
 لأن ملك القصاص ملك من عليه القصاص وملك حيوته في حق الاستيفاء وقد اتلفه
 القاتل ضمناً لاتلاف المحل لا قصداً اليد فلا يضمن (قوله وإنما قبده بولي القاتل)
 وهو القاتل الأول (قوله لولي القاتل) وهو القاتل الثاني (قوله فإن خاف الفتور)
 أقول وفي هذا القضاء الذي بمعنى الأداء تفصيل وتحقيقه رجل أدرك الإمام
 في الركوع من صلوة العبد يأتي بتكبيرات العبد قائماً إن كان يرجو أن يدرك الإمام
 في الركوع ليكون التكبيرات في القيام من كل وجه فإن خاف أن يكبر تكبيرات العبد
 أن يرفع رأسه فإنه يكبر الافتتاح وهو فرض ثم يكبر للركوع وهو واجب ثم يكبر
 تكبيرات العبد في الركوع وهي سنة ولا يرفع يديه لأن الرفع سنة ووضع الكف
 على الركبة سنة فلا يجوز الاشتغال بسنة فيها ترك السنة (قوله ويكون ذلك قضاء)
 لأن التكبيرات قد فاتت عن موضعها وهو القيام فكان قضاء لأنه غير قادر على مثل
 من عنده قربته فكان ينبغي أن لا يقضى على المثل لعدم القدرة (قوله يشبهه
 الأداء لبقاء محل الأداء) وهو القيام في التكبيرات في الجملة كقيام بعض الناس
 وهو الاحتدب (قوله يشبهه القيام صورة) أي حقيقة لأن القيام ليس إلا الانتصاب
 وهو باقٍ باستواء النصف الأخير ويقوت الاستواء بفوات الاستواء في النصف
 الأسفل لأن استواء النصف الأعلى موجود فيها لكن فيها نقصان لما فيه
 من الانحناء وذلك لا يضر لأنه قد يكون قيام بعض الناس هكذا كما سبق في الاحتدب
 كذا قال الإمام الأسدي وأما عند أبي يوسف فلا يجوز لأنه يأتي بها في الركوع
 وفاتت عن موضعها وهو القيام وهو غير قادر على مثل من عنده قربته في الركوع
 فلا يصح إذاؤها فيه وأما قضاء العبد فلا تكبير في غير أيام التشرع والمسئلة

على اربعة اوجه فالتفصيل في الكشف فليراجع ثمه (قوله وحكما) عطف على
صورة اى ويشبه القيام حكما ووجه المشابهة ظاهر الا ترى ان تكبيرة الركوع
تخسب منها ولو لبست في حال محض القيام بل في حال الانتقال فاحتمل ان يلحق بها
نظائرهما الخ يعني تكبيرات العبد فوجب عليه التكبير في الركوع احتياطا
اعتبارا لشبهة الاداء فالاحتياط في العبادات ان يجب بالشبهة كذا في البردوى
(قوله واد اقيمة عبد) عطف على قوله كقضاء تكبيرات يعني القضاء الذى في حكم
الاداء مثل رجل تزوج امرأة على عبد مطلق غير معين اذا ادى عين الوسط
او قيمة عبد الوسط اجبرت على القبول لان قيمة الشيء قضاء له لاحالة عند العجز
عن تسليم الاصل لعدم كونه مسمى بحتمل العجز باعتبار جهالة الوصف فاذا
ادى القيمة صح (قوله بكون تسليم وسط اداء) لانه زوج امرأته على عبد مطلق
مجهول من وجه وهو وصفه ومعلوم من وجه وهو جنسه فصح تسليمه من وجه
باعتبار كونه معلوما كما اذا كان عبدا له بعينه فوجب الوسط بتعيين الشرع
عندنا خلافا للشافعى لان انكاح عقد معاوضة عندنا على قياس البيع والعبد
المطلق لا يستحق بعقد المعاوضة فكذا بالنكاح فيلزم مهر المثل (قوله وتسليم
قيمه) اى قيمة العبد الوسط (قوله قضاء حقيقة) لانه زوج على العبد وسلم
قيمه فيكون قضاء البتة (قوله لكونها) اى القيمة (قوله مثل الواجب) وهو المهر
المسمى (قوله لايينه) اى لايين المهر وهو العبد (قوله لكنه) اى تسليم العين
(قوله لما في القيمة من جهة الاصل) يعنى لما كان الاصل المسمى وهو العبد
لا يتحقق ادائه لجهالة الوصف اليتبينه ولا تعين الا بالتقويم صار التقويم اصلا
من هذا الوجه فصارت القيمة مناجاة للمسمى في الوجوب بخلاف العبد او المكبل
او الموزون الموصوف لانه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضاء محضا لا قضاء
يشبه الاداء فلم تعتبر القيمة عند القدرة على الاصل (قوله بجهالة وصفه لا يمكن
ادائه الخ) يعنى باعتبار جهالة الوصف لا يمكن تسليم المجهول فيجب القيمة
كما اذا سمى عبد الغير او عبد نفسه فابق (قوله فصارت القيمة اصلا) لان الاصل
المسمى وهو العبد لجهالة وصفه لا يمكن ادائه اليتبين الاصل ولا تعين الا
بالتقويم فصارت القيمة اصلا (قوله يرجع اليه) صفة اصلا وخمير راجع اليه وخمير
اليه راجع الى التقويم الظاهر ان يقول ولا تعين بالشديد الا بالتقويم على العكس
كما في البردوى (قوله ويعتبر مقدما على العبد حتى كان خلف عنها) يعنى اذا
ادى عبدا او وسطا قضاء لاداء مع انه مسمى لان القيمة بهذا الاعتبار قبل العبد

الذي يقضى به وكان تسليها من هذا الوجه اداء لاقضاء لان القضاء خلف
عن الاداء فيثبت بعد ثبوت الاصل لاقبله فيكون بهذا الاعتبار خلفا

باب بيان صفة الحسن للأمور به

(قوله من الحسن متعلق بلائد) يعني ان حكم الامر اى المأمور به لايد ان يكون
موصوفا بالحسن من حيث كونه مأمورا به لا بالقتل نفسه كما قالت المعتزلة اذالعقل
غير موجب بحال لكنه ليس بهدر من كل وجه كما قالت الاشعرية (قوله لا بمعنى
كونه) اى الحسن (قوله صفة كمال) وان كان الحسن يطلق على العلم كما يقال
العلم حسن والجهل قبيح لكنه ليس بمراد لان الحسن كون الصفة صفة كما يقال العلم
حسن اى لمن اتصف به صفة كمال وارتفاع شأن كذا في شرح المواقف (قوله
او موافقا للغرض كالعدل) لان ملائمة الغرض وموافقته كان حسنا وما خالف
كان قبيحا وما ليس كذلك لا يكون حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنه بالمصلحة فيقال
الحسن ما فيه مصلحة الظاهر ان يقول ولا موافقا ولا ملائمة اقال الاخفش العدل بالفتح
مصدر قولك عدلت بهذا عدلا حسنا (قوله او ملائمة للطبع) لم يذ كر في المواقف
وفي عقايد مولانا جلال الدين الدواني بل الحسن والفتح يقال لمان ثمة الاول
صفة الكمال والنقص والثاني ملائمة الغرض فلا نزاع فيهما الثالث تعلق المدح
والثواب والذم والعقاب وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عندنا شرعى
وعند المعتزلة عقلى وملائمة الطبع كالخلوة والمرأة الجبلة اذا تزاوت بزينة
صارت جامعة الحسنين حسن لذاتها و حسن اغيرها (قوله فان ذلك) اى
ذلك الحسن الذي ذكرناه من غير المأمور به (قوله يدرك بالعقل) قبل ورود الشرع
(قوله بالاتفاق) اى يدرك ذلك الحسن بالعقل باتفاق المعتزلة والاشعرية
معنا لان اختلافهم في حسن المأمور به فن موجبات الامر عندنا اشعرية ولاحظ
للعقل ومن مدلولاته عندنا فالعقل آلة وعند المعتزلة العقل موجه اياه (قوله
بل بمعنى كونه اضراب من قوله لا بمعنى كونه الخ) بمعنى بل المأمور به من الحسن بمعنى
كونه متعلق المدح (قوله ما جلا في الدنيا) يعنى باتيان المأمور بالمأمور به بالامر
يستحق المدح في الدنيا ما جلا (قوله موجب الامر) بالفتح (قوله اى اثره الثابت به)
اى بالامر وهو حكم الامر المأني (قوله فالفعل امر به حسن) سواء حسنه العقل
ام لا الظاهر ان يقول فالفعل الذى امر به (قوله لانه) اى الفعل (قوله لانه
حسن) قبل ورود الامر به (قوله والموجب له) عطف على قوله والحال
(قوله هو الشرع) اى مقصور على الشرع وهو السمع (قوله ولا دخل للعقل

فيه) يعني قالت الاشعرية لاحظ للعقل ولا عبرة له اصلا (قوله وانما العقل آلة
لهم الخطأ) يعني العقل آلة صالحة لمعرفة الحسن والقبح واثبات الاهلية
(قوله في هذا الرأي) يعني وافق رأي بعض الخنفية الاشاعرة في كون الموجب
للحسن هو الشرع فقط ولا عبرة للعقل ولكن عند جمهور الخنفية العقل ليس
بمصدر لان للعقل دركهما في بعض الاحيان (قوله الحسن مدلوله) يعني قالت
المعتزلة الحسن مدلول الامر فلا يعرف المدلول من الدليل الا بالعقل (قوله
فالفعل عندهم حسن فامر به) يعني ان الفعل قبل ورود الشرع حسن بالعقل
فامر به لعدم حواجز تقبيح الشرع ما قطع العقل بحسنه وبالعكس عندهم (قوله
على عكس ما عند الاشاعرة) وهو لانه حسن فامر به فلا عبرة للعقل قبل السمع (قوله
والموجب له) اي للحسن (قوله ولا دخل للشرع) اي لاحظ للشرع في الحكم
الحسن (قوله ابتداء) يعني ان كل الحسن توليد عقل عند المعتزلة في اغلب الاحيان
فالشرع ينسب في البعض حسنا لعدم تحريمه لما استحسنه ابتداء هذا ما ذكره
القوم في معنى الشرع ان معنى الشرع مبين في البعض واماما ذكر المص من قوله
فانه ربما يظهر انه الى قوله وان لم يظهر وجه اقتضائه فلا يعطى العليل شفاء
والخليل ماء (قوله لا مطلقا بل للعقل دركه في بعض الاحيان) يعني ان حسن الامر
ايجاب في حق معرفة الله تعالى وصفاته ولا عقل درك الحسن يفهم العادى
لا الايجابى في غير معرفة الله تعالى (قوله بوجوب الايمان على الصبي العاقل)
اقول هذا على مذهب المعتزلة قال فخر الاسلام في آخر البردوى في باب بيان
العقل اختلف الناس في العقل اهو من العلة الموجبة ام لا فقالت المعتزلة ان العقل
علة موجبة وقالوا الصبي العاقل مكلف على الايمان وقالوا فيمن لم تبلغه الدعوة
فلم يعتقد ايمانا ولا كفرا وغفل عنه انه من اهل النار وقالت الاشعرية انه لا عبرة
بالعقل اصلا دون السمع حتى ابطالوا ايمان الصبي وعندنا لا بالعقل كفاية بحال
ولهذا نلنا في الصبي العاقل انه لا يكلف بالايمان حتى اذا عقلت المراهقة
وام تصف وهي تحت زوج مسلم بين ابوين مسلمين لم تجعل مرتدة ولم تبين من
زوجها ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها ولو علفت وهي مراهقة وصفت
الكفر صارت مرتدة وبانت من زوجها ذكر ذلك في الجامع الكبير فعلم به انه
غير مكلف بالايمان انتهى ومن هذا التحقيق عرفت عدم وجوب الايمان على
الصبي مع ان حكم فخر الاسلام على عدم وجوبه على الصبي يكفي فان القول
ما قالت حذام ثم اقول في توجيه كلام القائلين وفي الجواب على صاحب الكشف

ان المراد بالوجوب وجوب اصل الايمان بلا تكليف قال فيخر الاسلام ايضا في قبيل باب اهلية الاداء اذا عقل الصبي واحتمل الاداء اى قدر قلنا بوجوب اصل الايمان دون ادائه حتى صح الاداء وذلك لما عرف ان الوجوب جبر من الله تعالى بالاجاب باسباب وضعت لاحكام اذا لم يخل الوجوب عن حكمه وليس في الوجوب تكليف وخطاب وانما التكليف في الاداء ولا خطاب ولا تكليف على الصبي بمجرد العقل حتى يباغ فثبت انه غير مخاطب بالايمان لكن صحة الاداء ينشئ على كون الشيء مشروعا وعلى قدرة الاداء لا على الخطاب والتكليف كما سافر يؤدى الجمعية من غير خطاب ولا تكليف فيصح منه مباشرة لان الاهلية القاصرة والقدرة القاصرة كافي لحوال الاداء لانه نفع محض يجوز تصحيحه من الصبي بناء على وجود الاهلية القاصرة وهى عبارة عن وجود العقل وقدرة البدن قبل البلوغ فوجب القول بصحة ايمان الصبي العاقل لما ثبت اهلية ادائه ووجد منه بحقيقته اذا ايمان اقرار وتصديق وقد سمع منه الاقرار وعرف منه التصديق لان التصديق انما يعرف بالاقرار من هو عاقل مميز لان الشيء اذا وجد بحقيقته لا يعدم الا بالحجر من الشرع كالطلاق والعناق وذلك في الايمان باطل لان الحجر من الايمان كفر مع انه من حقوق الله تعالى وحسن لا يحتمل القبح ولا ضرر فيه بوجه لانه ايمان وحرمان الارث بضاف الى كثر الابوين وباقي الورثة وكذلك القرعة باسلام الزوجة انتهى ملخصا فعلم من هذا التحقيق وجوب الايمان على الصبي العاقل بلا تكليف ولو لم يكن الايمان واجبا على الصبي السافل لكان يصح ايمانه واسلامه وامانه حتى قالوا اذا سلم احد الابوين ثم ارتدوا لحق بهما الحرب لم يحكم بارتداد الصبي العاقل الذى اسلم بدينه لان اسلام الصبي العاقل بالامسالة لا بالشبهة بالابوين حتى خصص التبعية في الحديث المشهور بغير العاقل كما ذكر في القهستاني (قوله اى الحسن مدلول الامر) الضمير راجع الى الامر لا الى الحسن بل الحسن مبدءا محذوف خبره مدلوله (قوله اى فيما يفهم العقل حسنه عندنا) لا بمعنى ثابت قبله كما قالت المستزلة (قوله موجبه اى الحسن اثر الامر) اى اثر الثابت بالامر كما قال الاشعرة (قوله اى غير المفهوم) معنى غير ما يفهم العقل حسنه عندنا على ما قاله صاحب الميزان (قوله انه مدلوله) اى الحسن مدلول الامر (قوله فلا علينا) اى اذا كان افادة ما ذكر الخ في غايه الاشكال فلا يجب علينا ان نطوى اى ان نتعمد (قوله عن الاشتغال بها) اى بافاده ما ذكر الخ (قوله كنسخ المقال الخ) مفعول نطوى اى ستر المقال واضماره يقال طوى فلان عنى كشهحه

اذ قطعك اى اعرض عنك وهو الاحتراز المزموم لطى الكشف كذا قال ميرزا جان
 (قوله هو الشرع) الظاهر ترك هو (قوله وليس العقل مجرد آلة فهم الخطاب
 فقط) كما قال الاشاعرة (قوله بل هو) اى العقل (قوله قبل السمع) اى بدون السمع
 وان اريد الشرع به الظاهر ان يقول بدون السمع لان لفظ قبل السمع يوم
 ان يكون الحسن الذى يدرك بالعقل قبل السمع واداله الشرع بعده (قوله
 كصدق النافع) اى كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل
 ما قل يحكم بهما بلا توقف (قوله اوبه عطف على قوله بلا كسب) اى او يعرف
 بالكسب والنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع كذا فى المواقف
 الاولى ان يقول كحسن الصدق الضار لان النجاة فى الصدق فلا حسن
 فى الكذب لقول النبي عليه السلام المسلم لا يكذب فيعرف حسن الصدق الضار
 من هذا الدليل فكون بالكسب والنظر لا يهديه العقل (قوله واخر بعده)
 اى بعد السمع يعنى لا ندرك حسنه بالعقل لا بالضرورة ولا بالكسب لكن يعرف
 بعد ورود السمع كما فى صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجه الشارح
 ان ثمة جهة محسنة اوجهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمة
 الشارح فادراك الحسن والقبح فى هذا القسم موقوف على كشف الشرح
 عنهما باهر ونهيه كذا فى شرح المواقف (قوله المأمورية) نوعان فى وصف
 الحسن حسن لمعنى فى نفسه وحسن لمعنى فى غيره فالحسن لمعنى فى نفسه ثلاثة
 اضرب ضرب لا يقبل سقوط وصف الحسن بحال وضرب يقبله وضرب منه
 يلحق بهذا القسم لكنه مشابه لما هو حسن لمعنى فى غيره والذى حسن لمعنى
 فى غيره ثلاثة اضرب ايضا فاضرب منه ما هو حسن لغيره وذلك الغير قائم
 بنفسه مقصودا لا يتأدى بالذى قبله بحال وضرب منه ما هو احسن لمعنى
 فى غيره لكنه يتأدى بنفس المأمورية فكان شبيها بالذى حسن لمعنى فى نفسه
 وضرب منه ما هو حسن حسن فى شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى فى نفسه
 او ملحقا به وهذا القسم يسمى جاءها لاشتماله على ما هو حسن لعينه واخيره (قوله
 اى اذا كان) يعنى ان الفاء ذللك (قوله اما حسن الحسن فى نفسه) اى حسن
 المأمورية الحسن فى ذاته يعنى انصف بالحسن لهما هذا الوصف (قوله سواء كان
 لعينه) فمحو الايمان بالله وصفاته لان الايمان بالله تعالى وصفاته حسن لعينه وانما قلنا
 وصفاته احترازاً عن آمن بالله ووحدانيته وانكر الصفات كالفلاسفة والمعتزلة
 (قوله او جزئه الخ) يعنى ان الحسن لمعنى فى نفسه ينقسم الى الحسن لعينه والى

الحسن الجزئية لان الجزئ الصادق على الكل كالعبادة جزء يصدق على الصلوة
والصلوة عبادة مع خصوصيتها فالعبادة جزءها الصادق عليها فهو المراد
من قوله او لجزئ لا الجزئ الذي لم يصدق على كل كالا جزاء الخارجية من
الصلوة كالتكبير والسجود والركوع مثلا لان جزأ واحد منها لا يطلق على
الصلوة على ما حققه صاحب التوضيح وكذا من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه
كان مؤثما عند الله تعالى غير مؤثم في احكام الدنيا فيكون حسنا لجزئ كما
اذا وجد من المنافق اقرار دون التصديق كان مؤثما في احكام الدنيا لوجود
الاقرار وكافرا عند الله لعدم التصديق وهو الركن الاصيلي في الايمان لكن
مطلق الحسن لا يسقط عن الاقرار بواحدة نية الله تعالى البتة ولو سقط لصار
الاقرار حالة الاكراه قبيحا مع انه يحكم على اسلامه والا يلزم ارتفاع الضدين
وهو الحسن والقبح منه ولم يقل به احد فثبت ان حسن الاقرار مطلقا غير
ساقط بحال سواء كان بالاكراه او بالتفاق وعلى هذين الوجهين يكون الحسن
لجزئ لان مذهب المحققين من اصحابنا ان الايمان هو التصديق بالقلب
والاقرار باللسان الا ان الاقرار ركن زائد يحتمل السقوط بعذر الاكراه
فيكون الايمان عبارة عن الشئين وان وجد احدهما دون الآخر يكون الحسن
لجزئ في الظاهر والباطن لكن على ما ذكره صاحب التوضيح لا يكون كلاهما حسنا
لجزئ لان الحسن باعتبار الجزئ عنده انما يكون حسنة الجزئ اذا كان جميع الاجزاء حسنا
بمعنى انه لا يكون جزء واحد منه قبيحا عينه اذا لو كان لا يكون المجموع حسنا وعندى ان
التصديق القلبي حسن لانه ركن اصلي فالعبارة له كما يقال الحج عرفة وان
لم يوجد ركن زائد وهو الاقرار لانه يحتمل السقوط حالة الاكراه فيكون حسنا
واما تصديق المنافق ايسر بحسن لجزئ لانه لم يوجد ركن اصلي فلا يكون
حسنا (قوله بخلاف الحسن لغيره) هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان كلامنا
في حسن لذاته فلا يكون بهنا الا اعتبار من هذا القبيل فاجاب بقوله
بخلاف الحسن لغيره حاصله ان الحسن اما لذاته اوليقره فلا وانعطت بينهما
فيكون داخلا في نفسه لان جزء الشئ داخل في الشئ بخلاف الحسن لغيره
لان اتصاف المأ موريه بالحسن فيه باعتبار حسن في غيره فلا يدخل فيه (قوله
واما حسن لمعنى في نفسه الخ) مقول قول الجمهور (قوله وهو الحسن) خبر ان
(قوله لا صراخر) على ما حققه صاحب الكشف ولاجل هذا قال المص
اما حسن الحسن في نفسه ولم يقل اما حسن لمعنى في نفسه (قوله حتى يحتاج

الى تكليف ارتكبه صاحب التنقيح وهو اى حسن الفعل اما لعينه اولشي
آخر ثم ذلك حسن لعينه وهو اما جزء ذلك الفعل او خارج عنه والجزء اما
صادق على الكل كالعبادة جزء صادق على الصلوة والصلاة عبادة مع
خصوصيته فالعبادة جزءها كما سبق (قوله حقيقة لان وصف الحسن ليس حكما
بالمشابهة الى حسن في غيره) وهو النوع الاول والثاني من القسم الاول كما سبق
(قوله بان لا يكون فيه شبه بالحسن لغيره) كالزكاة لان حسن الزكاة يلحق بالحسن
الذى في نفسه كالصلاة لان الصلاة حسنة لعينها لكونها تعظيما لله تعالى
قولا وفعل فشا بهت الزكاة باعتبار حسن شرطها وهو القدرة على الاداء
(قوله فاما ان لا يقبل ذلك الحسن) الذى كان في نفسه حقيقة (قوله سقوط
التكليف) اراد قول البردوى فاما ان لا يقبل سقوط وصف الحسن بحال
سواء كان مكرها او غير مكره كالتصدق (قوله وهو) اى التكليف من الله
الى العباد (قوله الزام ما فيه كلفة) وهو لا يسقط بحال لان الالتزام والتكليف
وجدانى لا يتلغى عليه الا الله تعالى (قوله وفي اختياره) اى في اختيار المص
سقوط التكليف (قوله على قول فخر الاسلام) متعلق على قوله وفي اختياره
(قوله اما ان لا يقبل) مقول قول فخر الاسلام (قوله يعنى ان في وصف الحسن
الح) لفظ ان وفي سهو ان من الناسخ لان بعض الشراح فسر يعنى وصف
الحسن وبعضهم بلى وصف الحسن (قوله فائنان) مبتداء مؤخر وفي اختياره
خبره (قوله الاولى) اى الفائدة الاولى التى اختاره لاجلها (قوله دفع ما يرد عليه)
اى على فخر الاسلام (قوله انه لا يلزم بيان ما) لان من محذوفة من ان المنعوجة
قب ساء لا اتفاق كالحذف من المفاعيل (قوله فقتل كان مأجورا فكيف
يكون حسنه سافطا) وانما سقوط وجوب الاقرار وهو التكليف ولا يلزم منه سقوط
حسنة لان عدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن كالمندوب لان عدم المأزوم
لا يستلزم عدم اللازم اقول فى الجواب عن الاختيار لهذه الفائدة بانه لا يلزم
من كون المصابر عليه شهيدا بقاء حسن الاقرار لانه لو لم يسقط حسنة
لا يلزم منه اباحة ضده وهو اجراء كلمة الكفر بل بقى ذلك حراما كما كان الا ان
الترخص ثبت رعاية لحق نفسه فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا بناء على بقاء
حرمة اجراء كلمة الكفر لا على بقاء حسن الاقرار واجب ايضا ان معنى قول
فخر الاسلام ان لا يقبل سقوط هذا الوصف اى كونه مأمورا به كالتصدق
فانه مأمور به فى جميع الاحوال (قوله وضرب يقبله) اى قبل سقوط هذا الوصف

كالاقرار فانه لا يبقى بأمره في حال الاكراه وما ذكر شمس الأئمة ادل على هذا المعنى
فانه قال والتوسع قسمان حسن اعينه لا يحتمل السقوط بحال يعنى به السقوط
عن المكلف وحسن اعينه قد يحتمل السقوط في بعض الاحوال فلا يبقى لاختيار
المص فائدة وانت خبير ان محل هذه الفائدة ان ثبت بعد قوله او يقبله كالاقرار
او تقديم قوله الثانية بلن يجعل الاول فافهم (قوله الثانية) اى الفائدة الثانية
(قوله ان التكليف) الذى اختاره المص (قوله كفى الصلوة) اى كالحسن الذى
فى الصلوة لان الصلوة موصوفة بالحسن لكونها تعظيما لله تعالى قولاً وفعلًا
اقول قول فخر الاسلام لا يقبل سقوط هذا الوصف اى وصف الحسن بحال
يشمل الصلوة لان قول المكره الصلوة ليست بواجبة مع اعتقاد الوجوب
لا يخرجها عن مطلق الحسن كفى التصديق (قوله بالسعى فى حصوله) اى
فى حصول الموصوف بالحسن كن آمن بالله وصفاته موصوف بحسن الايمان
على التحقيق من حين آمن بالله وصفاته موصوف بحسن الايمان على التحقيق
الى ان مات بل الى الابد فيكون مؤمنا بوجود الايمان وقيامه به حقيقة (قوله
فانه) اى التصديق بوحدانية الله تعالى (قوله كيف الخ) لان التصديق
اذعان والاذعان علم والعلم من مقولة الكيف عند الجمهور على ما حققه السيد السند
والفاضل الدواني اقول هذا التصديق اختياري لانه هو الاثر المترتب على النظر
وهو فعل اختياري لا الكيف الذى يحصل بلا نظر بديهى وضرورة فيكون
اختياريا فى حصوله بهذا المعنى وهو المراد بالتصديق اعلم ان كيف اسم مبهم
بجهول المامية وبجهول النسبة وغير ممكن على ما حققه الكاظمى فى شرح الخصال
اقول الايمان هو التصديق من القائم بقلبه الدائم من حين آمن الى الابد على ما حققه
صاحب الكشف فكيف يكون كيفا مبهما غير ممكن بل ممتنا قادرا فى قلب المؤمن
(قوله والانفعال) اى من مقولة الانفعال والاضافة عندهم فلا يكون الانفعال
اختياريا كقبول الجسم اللون مثل صفرة الذهب لامن مقولة الانفعال كحمرة
الحجل وصفرة الوجع لان التصديق ليس من الانفعال الذى هو سريع الزوال
بل من الانفعالات القارة الدائمة الثابتة كصفرة الذهب لان انفعال قلب المؤمن
بالايمان القارة الثابتة لا يمتثل منه الى ان مات كصفرة الذهب والفرق بين الانفعال
والانفعالات مذكور فى محله (قوله لا اختيار) صفة كيف وانفعال (قوله فى حصوله)
اى فى حصول كيف كقول الجسم اللون او فى حصول انفعال كحمرة الحجل وصفرة

الوجل فلا اختيار لهما لاحد لانهما ضروريان كرسمة المرتعش اقول اذا كان
 كيفا وانفعالا ضروريا كما قال المص لانظر يا كما قلنا لا يثبت المؤمن ولا يعاقب
 الكافر بكفره لانه ليس بمكسب (قوله مع ورود الامر به اى بالتصديق) اقول
 وورد الامر الى التصديق الضرورى لا ينبغى المحكم العليم بل التصديق
 اختيارى يترتب الصواب والعقاب على الاختيار (قوله فى الايمان) اقول
 بل التصديق هو الايمان بالله تعالى وصفاته (قوله وهو التصديق المنطقي)
 اى التصديق بالله تعالى تصديق منطقي (قوله وراست كوى داشتن) فيه بحث
 لان فى تصديق القلب وهو الايمان راست وكوى داشتن ليست بل اعتقاد والقلب
 معتبر هنا بالانفس والى يكون اقرارا لا تصديقا فتأمل (قوله وحاصله) اى
 حاصل التصديق (قوله الاذعان والقبول لوقوع النسبة اولوقوعها كالتصديق
 المنطقي) يعنى ان التصديق اى الحكم فى اصطلاح المنطق ادراك ان النسبة
 واقعة فى الموجبة الجزئية اوليست واقعة فى السالبة هذا عند المتأخرين
 لان التصديق ليس عبارة عن المجموع المركب من الحكم ونصوات اطرافه
 بل التصديق هو الحكم وحده والباقي شرط عند الجمهور فيكون التصديق
 بنسبة الوحدة الى الله تعالى ادراك ان النسبة واقعة فيكون عين التصديق
 المنطقي وهو الاذعان لكن نازعوا فى تسمية التصديق بالاذعان وهو الحكم
 فقال المتأخرون هو الايجاع او الانتزاع لالوقوع او الالوقوع وهو المذهب
 المتقدم (قوله وتسميته تسليما الخ) منصوب بواو مع اى حاصل التصديق
 الاذعان مع تسمية التصديق تسليما اى بالتسليم لان الامام الغزالي عبر عن التصديق
 بالتسليم والالتقاء وتبعه التقنازى وبعض المتأخرين وجعلوا ركنا للايمان
 قال الفاضل الدوانى اعلم ان الاسلام هو الانقياد الظاهر هو التلفظ بالشهادتين
 والاقرار بما يترتب عليهما والاسلام الكامل الصحيح لا يكون الا مع الايمان والاثبات
 بالشهادتين والصلوة والزكاة والصوم والحج والاقر ان يفسر التصديق بالتسليم
 الباطنى والانقياد القلبي انتهى ملخصا اقول هذا الاقرب هو المراد بالتسليم
 (قوله زيادة توضيح المقصود الخ) مفعول للتسمية لان المقصود بالتصديق
 وهو الاذعان التسليم الباطنى والانقياد القلبي والا يكون الاسلام منفكا عن الايمان
 كما قال الله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا سلبنا فيصيح ان يكون
 الشخص مسلما فى ظاهر الشرع ولا يكون مؤمنا فى الحقيقة والاسلام الحقيقى
 المقبول عند الله لا ينفك عن الايمان الحقيقى بخلاف العكس كما فى المؤمن المصدق

بقوله التارك الاعمال هكذا حققه الدواني (قوله وهم) اقول ليس بهم لان التصديق في اصطلاح الاصول غير التصديق المنطقي والعرفي وهو يطلق في العرف على اسناد امر الى آخر اى نسبته اليه بالايجاب او السلب وفي اصطلاح الاصول يطلق على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالافتضاء او التحبير فكيف يصدق عليه فتأمل (قوله وحصوله للكافر والمنافق) اى حصول التصديق لهما (قوله هم الخ) اقول هذا ليس بهم نوع بل نادر واسلامه صحيح قال فخر الاسلام ومن صدق بقوله ولم يصادف وقتا يتمكن فيه من البيان وكان مختار في التصديق كان مؤمنا عند الله تعالى ان تحقق انتهى وقال الشرح وانما جاء بحرف الشرط لانه في غاية الندرة (قوله ولو سلم في البعض اى ولو سلم في البعض صدق بقوله لان الايمان هو التصديق بحسب لانه عمل القلب ولا يتعلق له باللسان لان الايمان بالله تعالى هو التصديق لغة وعرفا فيما اخبر به صلى الله عليه وسلم الله تعالى عليه وسلم او تصديق رسول الله فيما بلغ عن الله (قوله يكون كفره باعتباره باللسان) قال فخر الاسلام فن صدق بقوله وترك البيان من غير عذر لم يكن مؤمنا عند الله تعالى فكان من اهل النار وهو مذهب فخر الاسلام وشمس الأئمة واكثر الفقهاء وتمسكوا بنظواهر النصوص نحو قوله عليه السلام بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله وقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وقوله عليه السلام بضع وسبعون شعبة فانضلتها لا اله الا الله وغير ذلك فعلى هذا لا يكون بالتصديق مسلما كتصديق ابي طالب حتى استدل الروافض على اسلامه بقوله نعم الدين دين محمدينا وتصديق ابي جهل قال ابو حيان في البحر قال الاخنس بن الشريق لابي جهل يابا الحكم اخبرني عن محمد اصادق هو ام كاذب فانه ليس عندنا احد غيرنا فقال له ان محمدا اصادق وما كذب قط ولكن اذا ذهب بنوقصى باللواء والسقاية والنبوة فاذا يكون لسائر قريش انتهى (قوله ليس ايمانا في نفس الامر الخ) لان الايمان في الحقيقة عبارة عن التصديق لانه ركن اصلي وليس ايا وقوف ولا اطلاع على ما في الضمائر فهو مؤمن عندنا وعند الله من اهل النار بل من اصحاب اسفل السافلين (قوله وعندنا اذا علمناه) اى عندنا ليس بايمان اذا علمنا نفاقه (قوله فلحقناه التصديق) اى لحقناه تصديق المناق له عدم اطلاعنا على ضميره والله هو المطلع على الضمائر (قوله ليس اللسان معدنه) اى ليس اللسان معدن التصديق اى محله بل شرط اجراء الاحكام في الدنيا (قوله

وفيام السيف) أي قيام سيف المكره على المبكره وهذا يدل على ان الاكراه
 المعبر انما يكون باقدرة على ايقاع القتل لا بالضرب والتخويف بالقتل بلاقدرة
 على ايقاعه (قوله يدل على عدم تبذله) أي ان كان متبدلا لا يحتاج الى السيف
 (قوله يدل على فواته) أي الاصل وهو التصديق (قوله ولو عند الله) الظاهر
 ان يقول عند الله كما قال فخر الاسلام وصاحب الكشف (قوله لا المصدق
 الغير المتمكن ولو كان نادرا) يعني لفظ لا في النبي فيقتضي الإيجاب حاصله من
 صدق بقلبه وان يتمكن الوقت للبيان يصير مؤمنا عند الله تعالى ولو نادرا اقول
 هذا القول يخالف قوله وحصوله للكفار ممن فتأمل في الجواب (قوله ولا المتمكن
 عند الاجبار على الاقرار) عطف على قوله لا المصدق الغير المتمكن أي يكون
 المصدق بالاكراه على الاقرار مؤمنا مع انه غير متمكن على التصديق (قوله
 او الانكار) عطف على الاقرار يعني من اجبر على الكفر مع انه غير متمكن عليه
 بل متمكن على الصدق يكون مؤمنا كما كان ولم يكن كافرا لانه اذا تبديل بضده
 بعذر الاكراه لم يعد كافرا لان اللسان ليس معدن التصديق فلا يكون تركه
 حالة العذر موجبا للتكذيب بخلاف القلب فانه معدن التصديق فتركه يوجب
 التكذيب وان كان معه العذر (قوله فان الاكراه الجبى لا يعدم الاختيار
 بل يفسده) الغاء حالة لمفهوم قوله او الانكار (قوله والاسلام مما يثبت بالشبهة الخ)
 بالنصب عطف على الاكراه وحالة لمفهوم قوله ولا المتمكن عند الاجبار حاصله
 جواب سؤال مقدر تقديره اذا كان التصديق ركنا اصليا ولم يعد كافرا بعذر
 الاكراه لان اللسان ليس معدن التصديق فيقتضي ان لا يكون الكافر المصدق
 مسلما انمكنه على الكفر مع انه يحكم بالاسلام فان اقرار المكره في الاسلام جائز فاجاب
 بقوله والاسلام مما يثبت بالشبهة لانه يعلو بعد الاقرار بالشبهة ولا يهلي
 باخذ الحراج والجزية وغيرهما (قوله فيكفي نبيد) أي في الاسلام (قوله الاختيار
 انفسا) أي اختيار الموجود للمحبوب فيستتاب الفساد الى الصحة النافعة في الدنيا
 والاخرة فزعم الفساد هذا الفساد ويخرج صاحبه من النار المخلد ويدخل الجنة
 وهي دار الخلود (قوله والصلوة) عطف على قوله كالاقرار يعني ان الصلوة مثل
 الاقرار في قبول سقوط التكليف كما سقط التكليف من الاقرار حالة الاكراه سقط التكليف
 الصلوة باصدار كثيرة (قوله بسدر الجنون والاعماء) اذا استغرقا اليوم (قوله والحيض
 والنفساء مطلقا) فان قيل التصديق ساقط ايضا بسدر الجنون والصبي اذا باغ
 مجنونوا فلا فائدة في تخصيص الاقرار قلت وجوب التصديق ما كان ثابتا عليه

حتى سقط بالعذر (قوله وهي) أي الصلوة (قوله وإن شاركته) وصلية متعلقة
 بالصلوة أي وإن شاركت الصلوة الإقرار (قوله أي الصلوة أدنى من الإقرار
 الخ) أقول أي شيء الجأه على هذا التفسير مع أن الصلوة ليست أدنى من التصديق
 الذي هو ركن أصلي بل دونه قال فخر الإسلام إلا أنها دون التصديق وهي
 نظير الإقرار حتى سقطت باعذار كثيرة إلا أنها ليست بركن في الإيمان بخلاف
 الإقرار انتهى (قوله وليست ركناً مثله) الظ أن يقول لأنها ليست ركناً أي ليست
 الصلوة ركناً في الإيمان مثل الإقرار لأن الإقرار في الإيمان ركن زائد (قوله
 لاحقيقة وهو ظاهر) لأن الركن في الإيمان التصديق والإقرار لا الصلوة (قوله
 ولا الحاقاً) عطف على قوله لاحقيقة (قوله إذ لا تدل عليه) أي لا تدل الصلوة
 على الركن في الإيمان (قوله عدم ما تكارك الصلوة) إذا لم يصل في عمره لم يحكم
 بالكفر بعد الإيمان (قوله كالأقرار) أي كدلالة عدم الإقرار في حال الاختيار
 على عدم التصديق لأن التصديق دائر مع الإقرار وجوداً وعدم (قوله
 ولا وجوداً) أي لا يدل على الإيمان وجود صلوة الكافر منفرداً (قوله الأعلى هيئة
 مخصوصة) يعني مع الجماعة وهي صفة كمال وسنة مؤكدة حاصل الاستثنا، جواب
 سؤال مقدر تقديره أنت قلت أن الصلوة لا تدل على الإيمان وجوداً وعدم ما
 مع أن صلوة الكافر مع الجماعة تدل على إيمانه ويحكم عليه بإسلامه فاجاب
 بقوله الأعلى هيئة مخصوصة يعني لا يلزم علينا الكافر إذا صلى بجماعة فإن صلواته
 تدل على إيمانه لأن الدلالة على الإيمان باعتبار اتباعه الجماعة التي فيها اتباع
 الغرض والسنة وهذا الاتباع إقرار بوحداية الله تعالى وسنة رسول الله فيصبر
 مسلماً حكماً لأنه يشبه المسلم حتى لو صلى وحده لا تدل على الإيمان وهذا سره
 (قوله وسره) أي سر كون الإقرار ركناً (قوله بالجمع بين باطنه) أي التصديق القلبي
 (قوله وظاهره) أي الإثبات بالشهادتين والصلوة والصوم والحج والزكاة (قوله
 كما هو) أي كمال الإيمان (قوله فعين) لذلك المجموع (قوله فعل اللسان) كالشهادتين
 في الإيمان والتكبير والقراءة في الصلوة ورفع الصوت بالتلبية في الحج لقوله صلى الله عليه
 وسلم أفضل الحج العج والثج العج رفع الصوت بالتلبية والثج أراقة الدم وإن لم يكن
 الاحتياج إلى اللسان في الصوم عين لذلك المجموع اللسان بناء على الغالب
 (قوله لأنه) أي اللسان (قوله موضوع للبيان) أي لبيان ما في ضميره لأن عمل اللسان
 هو النطق الذي يفصح عن كل خفي ويحكي عن كل مشبهة كذا في الكشف
 (قوله ولذا) أي ولاجل كون اللسان موضوعاً للبيان (قوله جعل رأس الشكر الحمد)

كقوله عليه السلام الحمد رأس الشكر والحمد لا يكون الا باللسان وحده لان الحمد
الثناء على الجليل من نعمة او غيرها باللسان وحده وتقبضه الذم ولبس بمقلوب
مدح لانه متعلق بالحمد فتمدح جوهره ولا يقال الحمد كما قيل مدحت اللؤلؤ على
صفائها ولا يقال جدت اللؤلؤ على صفائها لان صفاء اللؤلؤ ايسر باختيارى وفى
جده تعالى على صفائه جوا بان مشهور ان لكن لا يساعده هذا المقام واما عند
صاحب الكشف الحمد والمدح فاخوان مترادفان لافرق بينهما ومسئلة اللؤلؤ
موجه بالمصنوع (قوله لا) اى ام يجعل سائر الاركان من القلب واليد رأس الشكر
وان كانا شرا كما قال الشاعر * افادنكم انعماءى ثلثة * يدي ولسانى والعنبر المحجبا *
(قوله واشار الى الفرق الثانى) بين الصلوة والاقرار (قوله باعذار كثيرة) اى تسقط
الصلوة باعذار كثيرة (قوله كما سبق) وهو عذر الجنون والاعماء والحبص والنفاس
(قوله بعذر واحد وهو الاكراه الخ) اقول انت عرفت ان الاقرار ساقط عن الصبي
والمجنون اذا باغ مجنوننا بل التصديق ايضا فكيف يكون سقوط الاقرار بعذر
واحد ويمكن ان يحجب وجوب التصديق والاقرار ما كانا ثابتين عليهما حتى
سقط بعذر الصبي والجنون (قوله اذ فيه تجويع النفس الخ) ظرف لبس
اى الصوم لبس بحسن فى ذاته لانه تجويع النفس بالمأمور بالاكل والشرب (قوله
ومنع نعم الله تعالى عن مملوكه) عطف على تجويع النفس اى ومنع النفس عن
انعم الخلوقة لهم المعدة لاجلهم (قوله مع التصورص المبيحة) بقوله تعالى حاق
لحم ما فى الارض جسيما وبقوله تعالى كلوا مما فى الارض حلالا طيبا وبقوله تعالى
كلوا واشربوا (قوله بوسطة حسن) قهر النفس المركبة من المطالبين الاربعة
(قوله هى اعدى اعداء الانسان) الظاهر ان يقول اعدى اعداء الله والمؤمنين كفى
قصة داود عليه السلام ما دنفك فانها انتصبت لعان فقهرها بمنع الاكل والشرب
والوقاع (قوله زجر الها) اى للنفس (قوله عن ارتكاب العصيان) حتى صارت راضية
ومطمئنة (قوله والزكوة) عطف على قوله كالصوم (قوله لان فيها اضعافه) اى
فى الزكوة تنقيص ماله وهو ممنوع عقلا وشربا (قوله وانما حسنت) اى الزكوة (قوله
بواسطة دفع حاجة الفقير) الذى هو مجبور فيها (قوله والحج) اى وكذا الحج لبس
بحسن فى ذاته (قوله فانه الخ) الغاء حلة لبس اى لان الحج (قوله قطع المسافة الى
امكنة مخصوصة) يعنى الى مكة بمجران الاوطان (قوله وزيارة لها الخ) الزيارة
ان يقول والزيارة لها اى الامكنة التى هى البقاع المختلفة (قوله بمنزلة السفر
للتجارة) فى تحمل المشاق بل قوبلة عن سفر التجارة فضلا عن ابتلاء اصحاب الجبال

(قوله وزيارة البلدان) عطف على السفر اى وبمزالة زياره البلدان (قوله وانما حسن) اى الحج (قوله بتشريف الله تعالى اياه) اى البيت الذى لبس بمسحق بنفسه اتعظيم بل بتشريف الله تعالى اياه لان البيت تراب وحجر كسائر الاماكن سوى الحج الاسود الا ان الله تعالى عظم البيت وامرنا تعظيمه الاولى ان يقول بتشريف الله اياه وسائر البقاع لان الركن الاعظم فى الحج الوقوف بجبل العرفات كما قال النبي عليه السلام الحج عرفه (قوله لكن هذه الوسائط لا يخرجها عن ان يكون حسنة لحيثها) هذا جواب اشكال وهو لما صارت حسنة بهذه الوسائط فكيف يكون حسنا لحسن فى نفسه بل يكون احسنا لحسن غيره فيخرجها من الحسن فى ذاته فاجاب بقوله لكن هذه الوسائط الخ (قوله لان النفس وان كانت بحسب الفطرة محلا الى الخير والشر) فبقتضى بصرفها الى الخير يكون حسنا (قوله الا انها) اى النفس (قوله حتى كأنها بمنزلة امر جليل) اى كان اقبال النفس الى المعاصى وميلها الى الشهوات امر جليل يعنى ان حسن الوسائط غير معتبر لان هذه الوسائط غير مستحقة لانفسها لان النفس ليست بمجانبة فى صفتها ولا مختارة فى عداوتها بل هى مجبولة عليها (قوله بمنزلة الاحراق للنار) اى بمنزلة جبله النار فى احراق الاشياء المستعمدة (قوله لا يحسن قهرها) اى لا يحسن فى قهر النفس (قوله اذ لا فحج فى الاضطرارى) الاولى ان يقول اذ لا حسن ولا فحج فى الاضطرارى وفى شرح المواقف وغيره ان الحسن والنهي ايسا عقليين لان العبد مجبور فى افعاله واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا فحج لان ما لبس فعلا اختيارا لا يتصف بهذه الصفات اتفاقا منها انتهى فلا يكون فى قهره حسنا فلا يكون الوسائط غير مستحقة بالحسن فان قيل لما كانت النفس مجبولة عليها فكيف يستحق القهر على ما لبس باختيارها قلت المراد من القهر صرفها عن هواها التلايق فى المهالك بسبب هوانها كقوله تعالى ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى المأوى (قوله والفقر الظاهر ان يقول فالفقر) قوله انما يستحق الاحسان) يعنى ان الفقير لبس يستحق تعبادة ولبس بمختار فى كونه محتاجا الى الغير فقيرا مفتقرا الى مثله وانما العباد لله تعالى والفقير يستحق الاحسان وطبع الانسان ميل الى الاحسان (قوله من جهة الرحمن) يجعله فقيرا (قوله لامن جهة الانسان) باختيار كونه فقيرا محتاجا الى الغير بل كل انسان باختياره يطلب الغنى لان الانسان مجبور على طلب العزة تقول المتني اطلب العز ولو فى اللظى * وارك المنل ولو فى الجبان الخلود *

ولكن في الفقير لم يوجد لان الرزق مقسوم والمغني هو الله تعالى لا غير (قوله والبيت لا يستحق الزيارة لنفسه) يعني البيت ليس يستحق عبادة بنفسه ولا يستحق للتعظيم (قوله لانه بيت كسائر البيوت المبنية) من التراب والحجر (قوله فسقط حسن قهر النفس) يعني لما ثبت ان هذه الوسائط بخلق الله تعالى بلا اختيار عبد كان وجودها مضافا الى الله تعالى لا الى العباد فكانت معدومة بالنسبة الى العباد كالنسيان لما كان مركبا في الانسان بخلق الله تعالى بلا اختيار العبد كان الصوم باقيا مع فوات ركن الصوم حقيقة حتى جعل الاكل والشرب الموجودان بطريق النسيان معدوما في حق الانسان قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك في اضافة الاطعام والاسقاء الى الله تعالى دليل على ما قلنا ان فعل العبد ليس اختياريا (قوله ودفع الحاجة) عطف على قوله حسن قهر النفس اي وسقط حسن دفع الحاجة من الفقير (قوله وزيارة البيت) اي وسقط حسن زيارته (قوله هن درجة الاعتبار) متعلق بقوله فسقط اي فسقط حسن هذه الوسائط عن درجة الاعتبار (قوله وعبادة) عطف على قوله حسنا اي وصار عبادة خاصة بسبب سقوط حسن هذه الوسائط لانها غير معتبر (قوله بمنزلة الصلوة والاقرار في القسم الثاني) يعني يكون حسن الحج والزكوة والصوم بلا واسطة كالصلوة والاقرار فان افعال الصلوة واقرارها كلها حسنة في وصفها وكذا الاقرار فان قيل الصلوة انما كانت حسنة اذا كانت مستجمعة جميع الشرائط ومنها القبلة فصارت حسنة بواسطة التوجه الى القبلة لانفسها من كل وجه فكانت من القسم الثالث قلت الصلوة لا يفتقر الى القبلة مثل ما افترقت تلك الافعال الى وسائطها ولهذا يجوز النقل الى اي جهة شاء فان قيل الجهة المتوجه اليها قبلتها ولها ولهذا يجوز في الصحراء راكبا ما لا يجوز نازلا وكذلك في البلدان عند ابن يوسف واخصاص جوازها بحال دون حال دليل على ان الجهة المتوجه اليها قبلتها فلا يخرج عن الاشكال قلت يمكن ان يقال الاقوال والافعال في الصلوة كانت حسنة قبل انعقاد التحريم فان قراءة القرآن والتسبيح والركوع والسجود حسنة كلها في ذاتها وبالحرمة ازداد حسنة شرعا بخلاف تلك الافعال فان دفع المال الى الفسبر بدون العوض وايجاع النفس يوما كاملا وزيارة المسلمين بلا فائدة دينية ولا دنيوية ليست بحسنة عقلا حتى يزداد حسنا شرعا كذا في شرح البردوي (قوله ولهذا) اي ولاجل كون الصوم والحج والزكوة حسنا بمعنى في نفسه بلا واسطة وعبادة

خالصة بمنزلة الصلوة (قوله بدون العكس) أي لم يجعل خسنة الحسن في غيره
 شبيهة بخسنة الحسن في نفسه (قوله ان الوسايط هذه الامور) يعني من جهة
 الرحمن في الغني ومن جهة التعظيم في البيت ومن جهة امر جبلي في فخر النفس
 (قوله لان الواسطة) متعلق بقلا او بمجهوم دون يعني ولم نقل الشهوة الخ
 (قوله ما يكون حسن بالفعل لاجل حسنهما) أي الوسايط (قوله ليست كذلك)
 أي ليست هذه الوسايط غير مستحقة لانفسها بل من جهة الرحمن وانه عظيم
 وغيره (قوله فائتأمل) اشارة الى ضعفه لان وجود الذهني غير وجود الخارجي
 او اشارة الى الدقة في التباين لان الامور العقلية تقابل العينية الخارجية وهي المراد
 في هذا المقام (قوله بالاداء) يعني هذا القسم الثالث فمختص بالاداء
 دون القضاء وذلك عبارة عن القدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لم، وذلك
 شرط الاداء دون الوجوب واصل ذلك قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
 حاصله ان هذا القسم لا يتأني الا في الاداء لان هذا القسم جامع بين الحسن
 الذاتي والحسن الذي يكون في الشرط وهو القدرة وانها شروط في وجود
 الاداء دون القضاء فلا يمكن الجمع بين الحسنيين في وجوب القضاء فثبت ان القسم
 الثالث مختص بالاداء دون القضاء لان الاداء لا بد له من نفس الوجوب ووجوب
 الاداء ووجود الاداء ووجوب القضاء ووجود القضاء اما الوجوب فلا يجب
 الا بالسبب ووجود الاهلية وهي البينة والعقل والبلوغ ولا يشترط لوجوده القدرة
 البتة لاحتمال عدمه لانه جبر من الله تعالى واما وجوب الاداء فلا بد له من
 قدرة متوهمة محتملة للوجود دون الحقيقة اذ لو وجوب الاداء بوجود الاداء اذ الاداء
 فعل اختياري فلا بد له من حقيقة القدرة اذ وجود الفعل موقوف على حقيقة
 القدرة ووجوب الفعل موقوف على احتمال القدرة فلو شرطنا لوجوب الاداء
 حقيقة القدرة للزم تقديم الاستطاعة على الفعل وهذا لا يجوز كذا في الشرح
 (قوله احتراز عن الحسن لحسن في غيره) لاني نفسه حقيقة او حكما كما عرفت (قوله
 كالوضوء) لان الوضوء عندنا من حيث هو فعل يفيد الطهارة للبدن و ليست
 بعبادة لانه في نفسه تبرد وتطهر لكن انما حسن لانه يراد به اقامة الصلوة
 فكان حسنا لغيره لانه لا يتأدى به الصلوة بحال وتستغنى عن صفة القرينة في الوضوء
 حتى يصبح بغير نية عندنا خلافا للشافعي قال لا بد من النية ليصير عبادة لانه
 عمل شرعي ولا عمل بدوي الشية بالحديث المشهور وعندنا عمل حسبي من حيث
 الاستعمال وياستعمال المطهر يحصل الطهارة التي هي شرط الصلوة فاذا نوى

صار عبادة يراد بها ثواب الآخرة فالخصل ان الطهارة من حيث العبادة
 يقتصر الى النية ومن حيث انها مفتاح الصلوة وشرطها لا يحتاج
 الى النية لانها ليست بمقصودة بل المقصود بها اداء الصلوة ولهذا
 قام التراب مقامه عند خوف فوت صلوة الجنابة والعبد فلا يكون
 حسنا لذاتها بل غيرها (قوله والسعي) عطف على الوضوء يعني ان السعي
 الى الجمعة والمراد بالسعي الاقبال الى الجمعة دون المشي بسرعة بل المشي على
 هيئة لعدم التفرقة في حديث الهين بين سائر الصلوة والجمعة وذكر في الكشاف
 ان السعي هو قصد دون العدو والسعي هو التصرف في كل عمل قال الله تعالى
 فلما بلغ منه السعي قال السعي الى الجمعة ليس بحسن مقصودا في نفسه وانما صار
 حسنا لانه موصل الى الجمعة لانه حيث انه نقل الاقدام وقطع المسافة بل من حيث
 انه يؤدي الى اداء الجمعة فيكون مريضه وحسنة باعتبار الجمعة والجمعة بتأدي
 بفعل مقصود اي بفعل قصدي لا بنفس السعي فيكون حقيقة في كونه حسنا
 في معنى غيره (قوله فانه يسقط) اي الحسن في غيره يسقط (قوله يسقط الغير) لانه
 ليس بمقصود في نفسه يعني اذا سقط الغير سقط حسنة بل اصله لسقوط الوضوء
 في الطابض والنفاس والمجنون والسعي عن المسافر والمريض وغيرهما (قوله
 في الزمة بالسبب) وهو الوقت مع وجود الاهلية (قوله بالعارض الحادثة
 في الوقت) اي بعارض الحيض والنفاس والمجنون في الوقت وهو السبب لاصلوة
 مثلا (قوله لانه يمان ما ثبت بالامر) لا بالسبب الذي هو الوقت (قوله وان كان
 المراد به) اي بالساقط (قوله ما ثبت بالامر) لا بالسبب الذي هو الوقت (قوله
 وهو وجوب الاداء) لان نفس الوجوب بالوقت ووجوب الاداء بالامر والخطاب
 كما سبق (قوله في آخر جزء) كما سبق في قوله واما وجوب الاداء فسيببه الخطأ
 المتوجه عند ما يسع الفرض حاصله ان القدرة الممكنة شرط للتكليف وهذا
 قال زفر في المرأة التي تظهر من حيضها او نفاسها او الكافر يسلم او الصبي
 يبلغ او افاق المجنون في آخر الوقت ان لاصلوة عليهم وهو القياس لان التكلف
 على اداء المأمورة لا بد من ان يكون قادرا عليه حقيقة لانه لو لم يكن قادرا على
 الاداء حقيقة لكان تكليف ما ليس في وسعه وانه مختلف النص الا ان يذكر
 وقتا صالحا للاداء لكن اصحابنا اخذوا الدليل الخفي القوي وهو الاستحسان وتركوا
 الدليل الظاهر الضعيف وقالوا يجب الصلوة بأدراك جزء يسير من الوقت
 يصلح لتكبير الافتتاح بها وكذلك الكافر والصبي البالغ وغيرهما لان سبب

الوجوب جزء من الوقت كما سبق اقول حاصل الجواب راجع الى قول زفر فلا
 يندفع السؤال بهذا الجواب لان وجوب الاداء لا يسقط عندنا بعارض فلا يكون
 الجواب مرضيا للساؤل (قوله فانه ليس بحسن لذاته) اراد ان قوله كالجهد
 تمثيل حسن لحسن في غيره لا تمثيل ان يتأدى ذلك الغير بنفس المأمور به فتأمل
 (قوله لانه تخريب البلاد وتعذيب العباد) اى تخريب بلاد الله تعالى وتعذيب
 عباد الله قال النبي صلى الله عليه وسلم الا آدمى بذان الرب ملعون من هدم بذان
 الرب ولان الظلم مريد فلا يكون الجهاد حسنا لذاته (قوله وانما حسن لما فيه
 من اعلاء كلمة الله تعالى) يعنى انما صار حسنا لقيم الكفر وقلم الفسق واعلاء الدين
 وايلاء اليقين وظهور الشرع واثبات الاصل والفرع (قوله بدون الميت عبث)
 اى في قور بها ومقابلتها ليست بحسن لان صلوة الجنائز قيام في مقابلة الميت
 والميت ليست بقبله للصلوة حتى لو كان بخسا او منافقا او كافرا لا يكون القيام في
 مقابلتها حسنا بل قبيحا محضا قال الله تعالى في حق الكافر والمنافق الذى ظهر
 نفاقه ولا تصل على احدهم منهم مات ابدا فان قيل الصلوة في حق الميت المسلم دعاء
 واستغفار وانهما حسنان في ذاتهما قلت الدعاء والاستغفار ليسا بحسين عامة
 وانما صار حسنين باسلام الميت فثبت انها حسنة لمعنى في غيرها فالتفصيل في
 الشروح (قوله اى الحسن لحسن في نفسه) يعنى ان الامر المطلق عن القرينة
 الدالة على ان المأمور به حسن لعينه او غيره يشبه الضرب الاول من القسم الاول
 وهو ان يكون حسنا لذاته لا يحتمل السقوط بحال مثل الايمان لله تعالى والصلوة
 (قوله وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد الخ) يعنى وجه المشابهة وان كان في
 امر الجهاد ساقطا بحسب المفهوم في الظاهر لان مفهوم الجهاد تخريب البلاد
 وتعذيب العباد كما عرفت وليس فيه حسن لذاته حتى يكون مشابها لحسن في معنى
 في نفسه (قوله اسكن لامغايرة بينهما في الخارج) اى لامغايرة بين المفهومين في
 الخارج لان القتل والتخريب اعلاء كلمة الله تعالى في الخارج (قوله والاعلاء) الواو
 للحال من الخارج يعنى والحال ان اعلاء كلمة الله تعالى في الخارج حسن لمعنى في نفسه
 (قوله فا) اى الحسن الذى (قوله يتكبد) اى يتكبد ذلك الحسن بالحسن لمعنى في
 نفسه (قوله لم يشبه هذا بالاول) اى لم يشبه حسن الحسن في غيره بحسن لمعنى
 في نفسه فكيف يكون مشابها به (قوله ولم يشبه الحكيم منس) اى من الاول
 (قوله بهما) اى بحسن حسن في غيره حتى يتساول الضرب الاول من هذه
 المشابهة (قوله قلنا) اى قلنا يشبه هذا بالاول (قوله لانه لا جهة له ههنا)

اي في مقام حسن لحسن في غيره (قوله لا رتاع الوسائط) وهو التخريب
والتمذيب وصبرورتها في حكم العدم لان المقصود من الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى
لاتخريب البلاد (قوله بخلافها) اي بخلاف الوسائط في الحج ولزكوة
والصوم لانها غير مرتفعة بل الحسن بواسطة قهر النفس وزيارة بيت الشريف
ودفع حاجة الفقير والاحسان اليه (قوله فانه في ذاته تبرد واضاعة ماء) يعني ان
الوضوء عندنا من حيث هو فعل يفيد الطهارة للمدن ليست بعبادة لانه في نفسه
تبرد وتطهر باضاعة الماء (قوله واما حسن لونه وسيلته الى الصلوة) اي لكون
الوضوء شرطاً لها ولا تحصل اقامتها الا به او ببدله في الضرورة فكان حسناً لغيره
(قوله فانه في نفسه تعب) لكونه غير فرض مقصوداً واما حسن لاقامة الجمعة
(قوله ثم الصلوة لاتأني بالوضوء قط) ولا الجمعة بالسعي قط (قوله بل لفعل
مقصود) اي مطلوب حسن في نفسه (قوله بعد حصول كل واحد منهما)
اي من الوضوء والسعي لانهما يؤديان الى اداء الصلوة والجمعة بعد حصولهما
لكونهما شرطاً (قوله اي حكم الحسن لحسن في غيره) سواء يتأدى بنفس المأموره
كالجهاد وصلوة الجنازة اولا كالوضوء والسعي (قوله وجوبه بوجوب الغير) اي
وجوب الوضوء او السعي بوجوب الصلوة والجمعة فيكون الغير واسطة بوجوبه
وسقوطه بالخض والنفس وغيرهما وكذا في الجهاد وصلوة الجنازة بالاسلام والكفر
حاصله وجوبه بوجوب الغير وسقوطه بالعكس (قوله والامر المطلق عن
قرينة الخ) يعني ان الامر المطلق عن القرينة الدالة على ان المأموره حسن
لغيره (قوله يقتضي الضرب الاول) في صفة الحسن (قوله لاقتضاء
الكمال) يعني ان الامر المطلق كامل وكال الامر يقتضي كمال صفة المأموره وهو
حسن لذاته لا يحتمل السقوط بحال مثل حسن الايمان والصلوة

فصل في بيان مراتب تكليف ما لا يطاق

(قوله ثم التكليف) اي المأموره (قوله اعلم ان ما لا يطاق) يعني ان التكليف
ما لا يطاق جائز عندنا على ما حقق في محله من انه لا يجب عليه شيء ولا يقع منه
شيء اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يعقب حكمه ونفعه المعتزلة لقبه عقلاً
كما في الشاهد فان كلف الاعمى فقط المصاحف والزمن المشي الى اقصى البلاد
وطيران العبد الى السماء عدسها وقبح ذلك في بدبهم العقل وكان كامر الجاد
الذي لاشك في كونه سقيماً كذا في شرح المواقف واما في توضيح التكليف
بما لا يطاق غير جائز خلافاً للاشعري لانه لا يلبق من الحكيم ولقوله تعالى لا يكلف الله

نفسا اوسعها الى غير ذلك من الايات وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقا واقع
عنده في غيره كايما ن ابي جهل وعندنا هذا ليس تكليفا بما لا يطاق بناء على
ان القدرة العبد تأثرا في افعاله توسطها بين الجبر والقدر على ان علمه تعالى بانه
لا يؤمن باختياره لا يخرج من حيز الامكان وعنده لا تأثير لها بل هو مجبور ثم
عندنا عدم جواز له ليس بناء على ان الاصلح واجب على الله تعالى خلافا لمقتضى
بل بناء على انه لا يلحق بحكمته وفضله انتهى اقول بين هذين القولين تناف في
الظاهر لكن يمكن التوفيق بينهما ان مراد صاحب التوضيح بقوله التكليف
بما لا يطاق غير جائز ان التكليف بما لا يطاق في الممتنع لذاته اتفق ومداهية المرتبة
الوسطى من مراتب لما لا يطاق في جائزة عندنا كالادنى لكن فيهما نزاع هل هما
من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق فعند
الجمهور من قبيل التكليف ما لا يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد باختياره
وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقب قصده ولا معنى لتأثير العبد في افعاله الا
هذا على ما حقق في التوسط بين الجبر والقدر وعند الاشهرى هو محال لاستلزامه
المحال في الادنى فضلا عن الوسطى والمحال عنده انقلاب علم الله جهلا او وقوع
الكذب في اخباره فايما ن ابي جهل محال لقوله تعالى سواء عليهم ان تنذرهم ام
لا تنذرهم وعلى هذا صرح صاحب التوضيح وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقا
واقع عنده في غير الممتنع لذاته سواء كان الادنى او الوسطى كايما ن ابي جهل
وعندنا هذا ليس تكليفا بما لا يطاق بناء على ان القدرة العبد تأثرا في افعاله توسطها
بين الجبر والقدر على ان علمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرج من حيز الامكان
(قوله على ثلاث مراتب) اي ما لا يطاق على ثلاث مراتب (قوله ادناها) اي
ادنى ثلاث مراتب مما لا يطاق (قوله ما) اي الفعل (قوله يمتنع لعلم الله بعدم
وقوعه) اي يمتنع ذلك الفعل لعلم الله تعالى بعدم وقوع ذلك الفعل كايما ن
ابي جهل (قوله اولارادته ذلك) اي اولارادة عدم وقوع ذلك الفعل (قوله
اولاخباره) اي بعدم وقوعه كابي لهب لقوله تعالى سبصلى ناراً ذات لهب
(قوله ولا نزاع في وقوع التكليف به) اي بذلك المذكور وهو ان يمتنع الفعل لعلم
الله تعالى بعدم وقوعه او تعلق ارادته بعدمه او اخباره حاصلة غاية ما ورد في حق
ابي جهل وابي لهب عدم ايمانهم وليس فيهما دليل على الاخبار بعدم قصد يقربها
لاني صلى الله عليه وسلم قطعها فعلمه تعالى واخباره لا يخرجهما من حيز الطاقة
والامكان بمعنى صحة تعلق قدرتهما القصد اليه وانما فسر الامكان بذلك

لان البقاء على الامكان الذاتي غير مفيد لانه غير محل النزاع فالتفصيل في محله
 (قوله فان من مات على كفره بعد عاصيا) يعني ان لم يكن العاصي والكافر مكلفا
 بالايمان وترك الكبر اثر مع علم الله تعالى بعدم وقوعه فلا يكون تارك المأمور به عاصيا
 وكافرا اصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة (قوله وافصاها) عطف
 على ادناها اي اقصى ثلث مراتب مما لا يطاق (قوله ما يتمتع لذاته) اي الذي
 يتمتع بنفس مفهومة (قوله كقلب الحقائق) اي كقلب الحجر والبخار ذهبيا
 بلا اعدام (قوله وجع الضدين) لان مفهوم جمع الضدين يتمتع كجمع الطهر
 والحيض في آن واحد (قوله او تنقيض) كاجتماع الموجبة والسالبة في مادة واحدة
 مع صدقهما نحو زيد قائم وزيد ليس بقائم في آن واحد (قوله والاجماع منعقد
 على عدم وقوع التكليف به) اي بما يتمتع لذاته لان جواز التكليف به فرع
 تصوره وهو مختلف فيه فاما من قال لو لم يتصور المتمتع لذاته لا تمتنع الحكم
 عليه باستتاع تصوره وامتناع طلبه الى غير ذلك من الاحكام الجارية عليه
 ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعا اي ثابتا لان الطالب لثبوت شيء
 لا بد ان يتصور اولاه مطلوبا به على وجه يتعلق به طلبه ثم بطلبه وهذا التصور
 على وجه الوقوع والثبوت متوقف في المتمتع لنفس مفهومة فانه يستحيل تصوره
 ثابتا وذلك لان ماهيته من حيث هي هي يقتضي انتفاءه وتصور الشيء
 على خلاف ما يقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصورا لذلك الشيء بل لشيء آخر
 كمن تصور اربعة ليست بزواج فانه لا يكون مصورا لاربعة قطعا فالمتمتع
 لذاته ليس بمكلف (قوله والاستقراء ايضا) اي كالاجماع بعدم وقوع التكليف به
 (قوله شامد على ذلك) اي عدم وقوع التكليف به (قوله والايات الناطقة به)
 اي بعدم وقوعه كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله تعالى وما جعل
 عليكم في الدين من حرج اقول الاولى ان يذكر هذين الدليلين فعني الايات
 الناطقة بعدم الوسطى كما قال صاحب المواقف وغيره لان اجماع الامة يكفي
 لابرهان والوسطى يبنى بلا دليل (قوله والمربية الوسطى) عطف على اقصاها
 او مبتدأ لتغيير الاسلوب (قوله ما يمكن في نفسه) اما خبر مبتدأ محذوف وهو هو
 ان كان المبتدأ عطفا على اقصاها والا يكون خبرا له (قوله كخلق الجسم)
 اي لا يكون التكليف من جنس ما يتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة
 لا يتعلق باليجاد الجواهر اصلا فانه مختص بالقدرة القديمة لان القدرة الحادثة
 مع الزوال لا قبله (قوله ارادة) اي يكون من جنس ما يتعلق به من نوع كمرآح

النبي وادريس وعيسى عليهم السلام لكن لا يكون عادة كالقعود في السماء والطيران فيه وكحمل الجبل ورؤية اعمى الصين بقية انداس وان كان التكليف بها بما لا يطاق عادة فيجوزها نحن وان لم يقع بالاستقراء لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها كذا في شرح المواقف وغيره (قوله وهذا) هو محل النزاع من ادلة اصحابنا واما كونه أمورا بالجمع بين المتناقضين فنصب الدلائل في غير محل النزاع اذ لم يجوز احد من الماتريديين والاشاعرة والمعتزلة (قوله واهذا) اي ولاجل عدم تكليف ما لا يطاق في الممتنع لذاته اتفاقا وفي الوسطى اصلا او عادة قلت ثم التكليف (قوله ثم التكليف) اي طلب تحقيق الفعل معنى الطلب تحقيق الفعل بالامر بالايجاز (قوله لا على قصد التعجيز) واظهار عدم القدرة كالتكليف في قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله (قوله لا يقدر عليه) متعلق بالتكليف يعني ثم التكليف بالفعل الذي لا يقدر عليه ذلك الشخص المأمور (قوله محال) خبر التكليف (قوله فلان طلب حصول المحال) بالامر التكليفي (قوله فان قيل هذا) اي طلب حصول المحال لا يليق من الحكيم (قوله بمنع الوقوع فقط) وكلامنا في عدم جواز التكليف بما لا يطاق عندنا (قوله بل الجواز ايضا) يعني بل يمنع الجواز كما يمنع الوقوع لكن عدم جواز تكليف ما لا يطاق ليس بمعنى على انه يجب على الله تعالى ما هو اصلي للعباد ولا خفاء في ان عدم جواز تكليف ما لا يطاق اصلي فيكون واجبا فيكون التكليف بمنعنا بل عندنا مبنى على انه لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده بما لا يطيقونه اصلا فيأثم الترتك بالضرورة لان التكليف بما لا يليق بالحكمة والفضل سفة وترك احسان الى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى فيكون ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على العباد واحسانا لا واجبا اقول في شرح المواقف التكليف بما لا يطاق مادة كانه ليران في السماء وان لم يقع بالاستقراء فيجوز نحن فكيف يمنع الجواز ايضا (قوله لانا لا نمنع الوجوب بقضي الحكمة) والوهو والفضل فيه نظر لان القول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على انه لا يليق بالحكمة والفضل قول بانه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على العباد وانا وهذا قول بوجوب الاصل فان قيل لا يجب عليه الترتك لانه يتركه تفضلا واحسانا قلنا فيثبت عدم الجواز والمص هو المدعى بل يثبت عدم الوقوع كما نص عليه صاحب المواقف (قوله كما لا يمنع الايجاب) من الله تعالى (قوله يحال الاختيار) اي لا يمنع ايجابا من الله تعالى يدخل في خلال الايجاب اختيار العبد

كإيمان أبي جهل لأن عمله تعالى بأنه لا يؤمن باختياره لا يخرج منه من جهة الامكان
 كما سبق تحقيقة خلافا للاشعري (قوله وأما نقلا بالفتح) عطف على قوله أما عفا
 (قوله يستحيل وقوعه) فإن الله تعالى عالم في الازل بكل شيء أنه يكون أولا يكون
 ولهذا صرح المحققون بأن معنى كون عمله تعالى تابعا ان المطابقة يعتبر من
 جهة العلم بأن يكون على طبق المعلوم وقوعا وعدم وقوعه (قوله والا) أي
 ان لم يكن كل ما أخبر الله تعالى بعدم وقوعه مستحيلا بل يكون واقعا (قوله
 امكن كذبه) أي جاز كذبه تعالى الله علوا كبيرا (قوله وامكان المحال محال)
 أي جواز المحال محال فيلزم عدم جواز تكليف ما لا يطاق كعدم وقوعه (قوله
 فلا بدله من قدرة الخ) القاء فنلكة يعني اذ ثبت ان الله لا يأمر احدا بمالبس
 في طاقته وقدرته فلا بد للمأمور قدرة لانها شرط للتكليف (قوله لا بمعنى الاستطاعة
 القسارئة باقبل وهو القدرة الحقيقية كما قال زفر) يعني ان حقيقة القدرة حاة
 الامر والتكليف قبل وجود الفعل ليست بشرط التكليف فان قيل الامر بدون
 القدرة الحقيقية يكون كالامر للعاجز وانه لا يجوز قلت انعدامها عند الامر
 لا يخرج منه من ان يكون حسنا ولا يمنع صحته ايضا لانه بمنزلة انعدام المأمور
 الا ترى ان الامة باسمهم الى يوم القيمة مخاطبون بالامور النازلة على محمد صلى الله
 عليه وسلم والصنادرة منه بشرط الوجود والبلوغ والعقل فعند انعدام المأمور لا يمنع
 صحة الامر فعند القدرة الحقيقية مع وجود المأمور واهليته لا يمنع بطريق
 الاولى لان القدرة شرط وجوب الاداء دون الوجوب حتى يلزم للامر الوجود
 والقدرة الحقيقية هكذا اشار شمس الأئمة في اصوله لكن هذا يخالف معنى قول
 فخر الاسلام ولهذا أي وليكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب
 كانت الاستطاعة مقارئة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت امام الوجوب وهو جبر
 من الله تعالى لا اختيار فيه اومع وجوب الاداء وقد عرفت ان المعتبر فيه صحة
 الاسباب وسلامة الالات فتعين ان يكون مع الفعل وقد صرح به حيث قال ان السبب
 موجب وهو جبري لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما
 قبله نفس الوجوب وهو جبري وجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية اما فعل
 الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل اعلم ان ههنا وجوب او وجوب
 اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي
 الايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت وجوب الاداء سببه الحقيقي
 تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء

سببه الحقيقي خلق الله تعالى و ارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اى قدرته المؤثرة المستجيبة بجميع شرائط التأثير فهي لا تكون الا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام انت هرفت من هذا التخصيص ان قول المص لا معنى للاستطاعة المقارنة الخ على مسالك شمس الائمة في اصوله (قوله فانهما علة تامة) اى الاستطاعة المقارنة للفعل علة تامة وقدرة حقيقية الا انا نقلنا الشرطية عن حقيقة القدرة الى سلامة الاسباب كبلالزم تقدم العلة وهي القدرة التامة دلي المعاول وهو الفعل والابازم تخلف المعاول عن علة التامة وهو مح قول ان هذا يتوقف على تمهيد مقدمة اعلم ان الشروط خمسة اقسام شرط محض وشرط له حكم العمل وشرط له حكم الاسباب وشرط اسما لاحكامها فيكون مجزا في باب الشروط وشرط هو بمعنى العلامة الخالصة اما الشرط المحض فباستغناء به وجود العلة فاذا وجد الشرط وجدت العلة فبصير الوجود مضافا الى الشرط دون الوجوب وذلك تعلق بحرف من حروف الشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق يعنى امتنع التطبيق بالتعليق حتى يوجد الشرط اما الشرط الذى هو فى حكم العمل فان كل شرط لم يعارضه علة صلح ان يكون علة بضاف اليه الحكم واما الشرط الذى له حكم الاسباب فقد كور في قولنا على قول المص شرط اوجوب الاداء وهو سلامة الاسباب والالات عند جمهور الاصوليين فلا يلزم تقدم العلة على المعاول خلافا لفخر الاسلام واما الشرط الذى هو شرط اسما لاحكامها فان كل حكم تعلق بشرطين فان اولهما شرط اسما لاحكامها واما الشرط الذى هو علامة فالاحصان في باب الزنا وانما قلنا علامة لان حكم الشرط الحقيقي ان يستغنى انعدام العلة الى ان يوجد الشرط وهذا لا يتصور في الزنا بحال وسيجيء التفصيل في باب تقسيم الشروط ان شاء الله تعالى فان اردت الشيع والتفصيل فارجع الى باب فخر الاسلام في آخر المطردوى لكن الاولى ان يقول المص القدرة الحقيقية حالة الاخر والتكليف ليست بشرط عند الجمهور بل القدرة بمعنى سلامة الاسباب شرط كما سبق (قوله بل بمعنى سلامة الاسباب الخ) يعنى بل المراد بالقدرة عند التكليف صحة الاسباب والالات وكال الاهلية وتوهم القدرة عند الفعل فهو شرط الصحة الاخرى لا القدرة الحقيقية المقارنة للفعل الا ترى ان نفس الوجوب يثبت في حق العاجز كالتائم والمقضي عليه مع انه لم يثبت وجوب الاداء في حقهما (قوله بهما يمكن المأمور من اداء ما ليسه الخ) هذا تعريف افطى للقدرة ومفسر لها فالظاهر ان يقول المص من القدرة التى

يمكن بها العبد أن يؤد من أداء ما لزمه كما قال البردوي فتأمل (قوله وانما قال
 بلا حرج غالبا) يعني الحق المص التحريف والتفسير قوله بلا حرج غالبا (قوله
 فانه نادر) يعني ان الحج لا يجب ادائه الا بالزاد والراحلة لان تمكن السفر
 المتصور به لا يحصل بدونهما في الغالب واما المشي الى سفر الحج بلا زاد
 كالهتود فنادر لا يجب بناء الاحكام عليه بل لا يجوز اكونه مفضيا الى الهلاك
 ظاهر وغالبا فيكون القاء النفس الى التهلكة وانه لا يجوز بانص فان قيل الحج
 ماشيا معهود معتبر شرعا وانه لو نذر به ايصح النذر ويجب الحج ماشيا ولو كان
 الزاد والراحلة عبارة عن ادنى ما يمكن المراد من أداء الحج لما صح النذر بالحج ماشيا
 لان الحج بدونهما كان محالا لان وجوب العبادة بدون القدرة الممكنة محال قلت
 صحة النذر بناء على نفس المشروعية لا على توهم القدرة كما في الصلوة التي ترى
 ان من نذر انف حج يجب عليه ويصح النذر مع ان أداء الف حج لا يتصور
 منه ظاهرا وغالبا فثبت ان وجوب الاداء باعتبار القدرة الممكنة وصحة النذر
 باعتبار نفس المشروعية فصحة النذر للحج ماشيا لا يدل على ان صحة النذر واما كان
 الاداء ماشيا كاف بوجوب الحج (قوله وبلا راحلة فقط) هذا لا يمكن عقلا لان
 الزاد هو القوت والماء والراحلة ما يحملهما ولا يمكن تحصيل الزاد في الذهاب
 والاباب الا ان يراجه سببه وهو الدرهم الذي يكفي للزاد دون الراحلة (قوله واما
 بهما فغالب) اي بالزاد والراحلة فيترتب الاحكام على الغالب (قوله شرط
 لوجوب الاداء) يعني قسم ثالث من الاقسام الخمسة التي ذكرناها قبل اعنى الشرط
 له حكم الاسباب فهو ان يعتز عليه فعل مختار غير منسوب الى الشرط فانه
 لو كان منسوبا اليه كان ذلك الشرط في حكم العطل على قول محمد كشرط القدرة
 الحقيقية وان يكون الشرط سابقا على ذلك الفعل المستتر حتى اذا هلك النصاب
 بعد الحول قبل القدرة من الاداء اذا كان بعيدا من المال او لم يجد المصرف
 كقرينة الكفرة والسفينة سقط الواجب بالاجماع وانما قيد قبل القدرة لان بعد
 التمكن مختلف فيه (قوله لاداء نفسه) اي لشرط حقيقة الاداء (قوله جبري)
 اي منسوب الى جبر الله لان نفس الوجوب جبري من الله تعالى بلا اختيار من العبد لانه
 سبب ولا اختيار للكلف في السبب (قوله ولذا) اي ولاجل نفس الوجوب غير
 محتاج الى قدرة العبد (قوله يتحقق في التسليم) والمغنى عليه والمجنون اذا افاقا قبل
 تمام يوم وليا واذا كان القدرة شرط لنفس الوجوب لا يلزم على التام في الوقت
 والمجنون والمغنى عاياه افاقا قبل يوم وليا القضاء فثبت ان القدرة شرط وجوب الاداء
 وجوب الاداء يتأخر الى المطالبة وهو الخطاب من الله تعالى واما الوجوب

فبالإيجاب الصحيحة سببه بالخطاب بل يثبت مطالبة الواجب بالسبب (قوله إذا لم
يؤد إلى المخرج) ظرف يتحقق (قوله ولا قدرة ثم) حال من فاعل يتحقق وهو نفس
الوجوب الذي هو الوقت يعني لا قدرة للناسم والمسمى عليه في حال نومه وانما
في ذلك الوقت مع انه يجب القضاء عليهما (قوله فان نفس الوجوب لا ينفك
عن التكليف المستلزم للقدرة) لان نفس الوجوب بإيجاب الله تعالى صائبا لصحة
سببه وهو الوقت وسلامة الآلات فكيف ينفك عن لازمه وهو وجوب الاداء
اقول هذا السؤال والجواب سبق من المص مرة بعد اخرى فلا يباقي بمثل هذا
المخرج قوله عدم الانفكاك ثم لانه ليس من ضرورة الوجوب تجهيل الاداء بل الاداء
متأخر ومتأخر الى الطلب واذا كان كذلك لا يثبت بنفس الوجوب وجوب الاداء
في الحال بل يتأخر الى وجود دليله وهو المطالبة الا ترى ان الوجوب في الذمة باول
جزء الوقت واما يجب عليه الاداء في هذا الجزء لان الشرع خيره في وقت الاداء اي
فرض اليه تعيين الجزء الذي يؤدي فيه بالفعل لانه طالبة بالاداء في كل الوقت
لا في جزء معين فينفك نفس الوجوب عن وجوب الاداء وانت عرفت ايضا ان
وجوب الزكاة بالنصاب ووجوب الاداء بعد الحول حتى لو هلك النصاب سقط
الزكاة وكذا اذا أدى شاة من اربعين قبل الحول فصارت في الحول ثمان وثلاثون
يرجع الى شاتها ان بقيت والاصاريت تبرأ فثبت انفكاك نفس الوجوب عن وجوب
الاداء ايضا (قوله عند ارادة احدائه) اي عند ارادة العبد احداث ما يستحقه
(قوله فهذه القدرة لانتم التكليف مطاوعا) كالنايم والمجنون (قوله بل حائث) اي
سأل ارادة احداث الفعل (قوله وهي) اي القدرة نوعا كاملا ومطلقا (قوله النوع
اقول وهو مطلق) اي القدرة من الله تعالى فضل ومنة من حيث انه لا يجب على
الله شيء لعباده كالوجوب والحياة والعقل والرزق والبقاء فضل من الله فكذلك القدرة
زعم بعض العلماء ان في هذا اشارة الى ان التكليف بدون القدرة جائز لانها فضل
قلت انها فضل في نفسها بالنسبة الى اصل الخلقة لا بالنسبة الى التكليف الا ترى
ان العقل فضل من الله تعالى وهو شرط لتوجه الخطاب لان الخطاب الى من
لا يفهم فبيح فكذلك القدرة فضل في الاصل وشرط في حق التكليف كالسقل
والنفس والحياة (قوله ادنى ما ذكر) اي ادنى ما يمكن به المأمور من اداء ماله
بدنيا كان او ماليا وهذا فضل ومنة من الله تعالى نفيا لواجب الاصل خلافا
للمعتزلة (قوله والممكنة) اي يسمى هذا النوع من القدرة الممكنة والثاني الميسرة
(قوله لسكونه وسيلته) عدلة للتسمية ووجه التسمية بالممكنة (قوله من غير اعتبار

يسر زائد كافي العشر والخراج شرط اليسر ولم يجب العشر الا بارض ناعية
 فشرط بقاء الخراج لبقاء صفة اليسر وكذلك الخراج يسقط اذا استاصله الذرع
 افه (قوله اي هذا النوع) من القدرة وسلامة الاسباب والالات (قوله اوجب
 اداء كل واجب) اي ثابت بكل امر (قوله مطلقا) اي سواء كان حسنا لمعنى في
 نفسه او في غيره فلا حاجة الى ذكر بدنيا او ماليا هنا لان البدني والمالي مذكوران في
 معنى اداء مالزمه لانه شامل لهما لكن الحسن لمعنى في نفسه او لغيره يحتاج الى قيد
 مطلقا فالتفصيل في البردوي وشروحه (قوله اي لكونه) اي لكون القدرة
 الممكنة الضمير راجع الى القدرة باعتبار الخبر او المذكور او وضع الضمير موضع اسم
 الاشارة (قوله شرطا اوجب الاداء) اقول بل شرطا للتكليف الذي يلزم منه
 وجوب الاداء والا فلا فائدة لقوله مطلقا فيما قاله زفر فتأمل (قوله لم يلزم) اي
 لم يجعل لازما (قوله الاداء) مفعول يلزم (قوله في الجزء الآخر) اي في الجزء الاخر
 الذي هو جزء لا يتجزى لا يسع الاداء قال زفر ان المكلف على اداء المأموره
 لانه من ان يكون قادرا عليه حقيقة لانه لو لم يكن قادرا على الاداء حقيقة
 لمكان تكليف ما ليس في وسعه وهو خلاف النص بيانه ان القدرة على نوعين
 احدهما سلامة الاسباب والالات وانها تسمى قدرة لانها محل حدوث القدرة عند
 قصد الفعل في العادة وثانيهما القدرة في الحقيقة التي هي مقارنة للفعل وعلة لها
 وصحة التكليف باعتبار حقيقة القدرة وسلامة الاسباب بالنص الا اننا نقلنا
 الشرطية عن حقيقة القدرة الى سلامة الاسباب كيلا يلزم تقدم العلة وهي
 القدرة على المعلول وهو الفعل اذا كانت سابقة يلزم تخلف المعلول عن العلة
 التامة وهو غير جائز لحصول القدرة الحقيقية قطعا وطادة يكون المأموره قادرا
 على الفعل حقيقة حتى صح التكليف فلا يلزم على التام والمغنى عليه والمنجئون
 افاقا قبل يوم وليلة القضاء وكذا المرأة تطهر من حيضها او نفاسها او الكافر
 يسلم او الصبي يبلغ في آخر الوقت ان لاصلوة عليهم الا ان يدركوا وقتا صالحا للاداء
 لان القدرة الممكنة وهي الحقيقة شرط عنده (قوله من الوقت بيان الجزء الآخر)
 لا الداخلة على المفضل عليه لانه لا يجتمع مع اللام وفي الارتشاف ولا تستعمل
 ذوال من الداخلة على المفضل فاما قول الاعشى ولست بالاكثر منهم فهي
 مأول على زيادة ال او على اضممار اكثر اي ولست بالاكثر اكثر من حصي حذف
 دلالة الاول عليه فلو كان من غير داخلة على المفضل جاز ان يتعلق بذى
 النحو قول الكعبت فهم الاقربون من كل خير كما يتعلق بحرف الجر غير من نحو

هم الابصرون بالعلم انتهى وكذا التأويل في قول الامام محمد يلزم الاقل من
 القيمة ولا اعتبار الى قول الفاضل ابن الفناي في حاشية شرح المواقف عند تأويل
 قول عضد الملة والاكثر منه وغيره استعمال افعال التفضيل باللام وبين في كلام
 المحصلين شائع (قوله انا حدث فيه) اي في الجزء الاخر (قوله الاهلية كراهة)
 طاهرة من الخبض او النفاس والكافرا سلم والصبي بلغ وغير ذلك (قوله فان
 الاداء فيه) اي في الجزء الاخير (قوله تمتنع عقلا ووقوتا) وان وجد احتمال القدرة
 بامتداد الوقت عن الجزء الاخير يتوقف الشمس كما كان اسلمان صلوات الله
 على نبينا وعليه السلام فلا اعتبار له لانه معجزة فلا يجب بناء الاحكام الشرعية
 عليها (قوله قلنا في جوابه) اي قال مشايخنا في جوابه استحسننا (قوله انما يؤدي
 الى ذلك التكليف) اي بما لا يطاق (قوله وهو مم) اي التكليف بالاداء في الجزء
 الاخر الذي هو جزء لا يتجزى ممنوع (قوله بالاداء مطلقا) اي سواء كان اداء
 حقيقة بالشروع فيه سوى الجز على ما ذكره المصنف نافلا عن طريقة الخلاف
 وغيره كما سبق او اداء بمعنى القضاء كما سبق ايضا انت هرفت ان قوله بالاداء
 مطلقا الخ منقوض بقولنا سوى الجز لان الاداء بعد طالع الشمس لا يجوز اتفاقا
 فيكفي للنقض الواحد (قوله وان اتم الخ) وصليته ويجوز ان يكون بلا واو اي
 اذا شرع في اخر الوقت يكون اداء ان اتم بعد الوقت (قوله كما سبق في انتقال
 سببية الجز من الاول الى الجزء الثاني بالترتيب) لما ذكر في طريقة الخلاف وغيره
 او شرع في الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك اداء لا قضاء (قوله فبه) اي
 في ذلك الجزء الاخر (قوله قد يجب ادائه لوجود سبب الوجوب) وهو الوقت
 ونحتاج لوجوب الاداء الى احتمال وجود القدرة المتوهمة المشروطة اوجوب
 الاداء لان حقيقة القدرة ليست بشرط لوجوب الاداء عندنا كما قال زفر لان
 القدرة لا تسبق الفعل الا في الاسباب والآلات لكن توهم القدرة يكفي لوجوب
 الاداء مشرعا (قوله ثم يخلفه خلفه للجز عنه) اي ينقل وجوب الاداء الى
 البديل المشروع وهو القضاء وخلفه ودليل النقل للجز الحالى عند فوات
 الاصل (قوله كالوضوء للتميم) اي ينقل وجوب الاداء الى وجوب القضاء
 للجز كنقل الوضوء الى خلفه وهو التيمم للجز الحالى عند اداء الصلوة في الحال
 كن هجم عليه وقت الصلوة وهو في السفر ان خطاب الاصل وهو قوله
 تعالى فاعسلوا وجوهكم الآية والاصل يتوجه على الوضوء الاحتمال
 وجود الماء ثم بالجز الحالى ينقل الى التراب وهو خلف الوضوء (قوله

يسر زائد كافي العشر والخراج شرط اليسر ولم يجب العشر الا بارض نامية
 فشرط بقاء الخراج لبقاء صفة اليسر وكذلك الخراج يستقطا اذا استأصله الذرع
 اخذ (قوله اي هذا النوع) من القدرة وسلامة الاسباب والالات (قوله لوجوب
 اداء كل واجب) اي ثابت بكل امر (قوله مطلقا) اي سواء كان حسنا لمعنى في
 نفسه او في غيره فلا حاجة الى ذكر ديننا او مالنا هنا لان البدني والمالي مذكوران في
 معنى اداء مالهم لانه شامل لهما لكن الحسن لمعنى في نفسه او لغيره يحتاج الى قيد
 مطلقا فانه تفصيل في البردوى وشروحه (قوله اي لكونه) اي لكون القدرة
 الممكنة الضمير راجع الى القدرة باعتبار الخبر او المذكور او وضع الضمير موضع اسم
 الإشارة (قوله شرطا لوجوب الاداء) اقول بل شرطا للتكليف الذي يلزم منه
 وجوب الاداء والا فلا فائدة لقوله مطلقا فيما قاله زفر فتأمل (قوله لم يلزم) اي
 لم يجعل لازما (قوله الاداء) مفعول يلزم (قوله في الجزء الآخر) اي في الجزء الآخر
 الذي هو جزء لا يتجزى لا يسع الاداء قال زفر ان المكلف على اداء المأمور به
 لا بد له من ان يكون قادرا عليه حقيقة لانه لو لم يكن قادرا على الاداء حقيقة
 لكان تكليف ما ليس في وسعه وهو خلاف النص بيانه ان القدرة على نوعين
 احدهما سلامة الاسباب والالات وانها تسمى قدرة لانها محل حدوث القدرة عند
 قصد الفعل في العادة وثانيهما القدرة في الحقيقة التي هي مقارنة للفعل وحالة لها
 وصحة التكليف باعتبار حقيقة القدرة وسلامة الاسباب بالنص الا اننا قلنا
 الشرطية من حقيقة القدرة الى سلامة الاسباب كبل لا يلزم تقدم العلة وهي
 القدرة على المعلوم وهو الفعل اذ لو كانت سابقة يلزم تخلف المعلوم عن العلة
 التامة وهو غير جائز لحصول القدرة الحقيقية قطعا وعادة يكون المأمور به قادرا
 على الفعل حقيقة حتى صح التكليف فلا يلزم على التام والمغنى عليه والمجنون
 افاقا قبل يوم ولاية القضاء وكذا المرأة تطهر من حيضها وانفاسها او الكافر
 يسلم والصبي يبلغ في آخر الوقت ان لاصلوه عليهم الا ان يدركوا وقتا صالحا للاداء
 لان القدرة الممكنة وهي الحقيقة شرط عنده (قوله من الوقت بيان للجزء الآخر)
 لا الداخلة على المفضل عليه لانه لا يجتمع مع اللام وفي الارتساق ولا تستعمل
 ذوال بمن الداخلة على المفضل فاما قول الاعشى ولست بالاكتر منهم حمى
 فأول على زيادة ال او على اضممار اكثر اي ولست بالاكتر اكثر من حمى حذف
 لدلالة الاول عليه فلو كان من غير داخلة على المفضل جاز ان يتعلق بذي
 النحو قول الكعبت فهم الاقربون من كل خير كما يتعلق بحرف الجر غير من نحو

هم الابصرون بالعلم انتهى وكذا التأويل في قول الامام محمد يلزم الاقل من
 القيمة ولا اعتبار الى قول الفاضل ابن الفناري في حاشية شرح المواقف عند تأويل
 قول عضد الملة والاكثر منه وغيره استعمال افضل التفضيل باللام وبين في كلام
 المحصلين شائع (قوله انا حدث فيه) اى في الجزء الاخر (قوله الاهلية كراهة)
 طاهرة من الخبث او النفاس والكافر اسلم والصبي بلغ وغير ذلك (قوله فان
 الاداء فيه) اى في الجزء الاخير (قوله تمتنع عقلا ووقوتا) وان وجد احتمال القدرة
 بامتداد الوقت عن الجزء الاخر يتوقف الشمس كما كان اسلامان صلوات الله
 على نبينا وعليه السلام فلا اعتبار له لانه معجزة فلا يجب بناء الاحكام الشرعية
 عليها (قوله قلنا في جوابه) اى قال مشايخنا في جوابه استحسننا (قوله انما يؤدى
 الى ذلك التكليف) اى بما لا يطاق (قوله وهو مم) اى التكليف بالاداء في الجزء
 الاخر الذى هو جزء لا يتجزى ممنوع (قوله بالاداء مطلقا) اى سواء كان اداء
 حقيقة بالشروع فيه سوى العجز على ما ذكره المصنف نافلا عن طريقة الخلاف
 وغيره كما سبق اوداء بمعنى القضاء كما سبق ايضا انت عرفت ان قوله بالاداء
 مطلقا الخ منقوض بقولنا سوى العجز لان الاداء بعد طالع الشمس لا يجوز اتفاقا
 فيكفى للنقض الواحد (قوله وان اتم الخ) وصلية ويجوز ان يكون بلا واوى
 اذا شرع في اخر الوقت يكون اداء ان اتم بعد الوقت (قوله كما سبق في انتقال
 سببية الجزء من الاول الى الجزء الثانى بالترتيب) لما ذكر في طريقة الخلاف وغيره
 لو شرع في الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك اداء لا قضاء (قوله فيه) اى
 في ذلك الجزء الاخر (قوله قد يجب ادائه لوجود سبب الوجوب) وهو الوقت
 ونحتاج لوجوب الاداء الى احتمال وجود القدرة المتوهمة المشروطة لوجوب
 الاداء لان حقيقة القدرة ليست بشرط لوجوب الاداء عندنا كما قال زفر لان
 القدرة لا تسبق الفعل الا في الاسباب والاكالات لكن توهم القدرة يكفي لوجوب
 الاداء مشروعا (قوله ثم يخلفه خلفه للعجز عنه) اى يتقل وجوب الاداء الى
 البذل المشروع وهو القضاء وخلفه ودليل النقل العجز الحالى عند فوات
 الاصل (قوله كالوضوء للتميم) اى يتقل وجوب الاداء الى وجوب القضاء
 للعجز كنقل الوضوء الى خلفه وهو التميم للعجز الحالى عند اداء الصلوة في الحال
 كن هجم عليه وقت الصلوة وهو في السفر ان خطاب الاصل وهو قوله
 تعالى فاعسلوا وجوهكم الاية والاصل يتوجه على الوضوء الاحتمال
 وجود الماء ثم بالعجز الحالى يتقل الى التراب وهو خلف الوضوء (قوله

هكذا حلف على مس السماء او نحو بل الحجر ذهباً) اى ولكن يتقل وجوب الاداء الى الكفارة وهي خلفه وبذلك لان انعقاد اليمين لتوهم البر وان كان بعيبها في اذمقاد اليمين على مس السماء لان انعقاد اليمين باعتبار توهم الصدق في الخبر وهو موجود فان السماء عين ممسوسة قال الله تعالى اخبارا عن الجن وانا لمسنا السماء والملائكة يصعدون اليه ولو اقدره الله تعالى على صعودها يصعدونها لعيسى ومحمد عليهما السلام وكذا الحجر محل قابل للنحو بل لو حوله الله تعالى فيه قد يمينه عندنا ثم يحنث في الحال لعجزه عن ايجاد شرط البر ظاهراً فيكون المقصود من اليمين تعظيم المقسم به وذلك كاف للحنث ولا يؤخر الحنث الى حين الموت لعدم الفائدة كذا في المبسوط (قوله ووجود القدرة) اى المتوهم باحتمال امتداد الوقت عن الجزء الاخير بوقف الشمس كما كان لسليمان عليه السلام اذ القدرة التي تشترط لوجوب العبادات متقدمة وهي سلامة الالات والاسباب فقط وهي حاصلة ههنا ولا تشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان الملة التامة تكون مقارنة للفعل وهو المعلوم اذ لو كانت سابقة زماناً يلزم تخلف المعلوم عن الملة التامة وهو غير جائز (قوله كاف) اى في القضاء لان القدرة الحقيقية لوجوب الاداء ليست بشرط خلافاً لفريل القدرة المتوهم تكفي لوجوب الاداء لان العجز تنقل الى البدل وهو القضاء اقول قوله ووجود القدرة الى قوله كاف لا يفيد هذا المعنى مع ان مراده هذا فان اردت التفصيل فليراجع الى البردوى (قوله والجواب) المشهور لفريل (قوله موجود ههنا) اى في الجزء الآخر (قوله مبنى على نفس الوجوب) اى الذي ثبت في الذمة (قوله فايكون سبباً لنفس الوجوب) اى الذي يكون سبباً لنفس الوجوب في الذمة تكون سبباً للقضاء لان ايجاب الله تعالى يقتضى الاداء الثابت في الذمة ان امكن في وقته والا يقتضى القضاء بمثله لانه دين في الذمة والديون تقتضى بامثالها (قوله والجزء الاخير صالح للاول) اى صالح بان يكون سبباً لنفس الوجوب وهو الاول (قوله لان نفس الوجوب جبري) احد جبر من الله تعالى بالاختيار من العبد الا ترى انه يجب بالسبب ولا اختيار للمكلف (قوله كما سبق) اى في محث سببية الوقت ان السبب وقت يجب على التام والمجتون ولا اختيار لهما (قوله فايكون صالحاً للباقي) اى يكون الجزء الاخر صالحاً للقضاء في السببية ايضاً اى كما في نفس الوجوب (قوله من جملة الاسباب) يعنى ان شرط وجوب الاداء ليس منحصراً على القدرة بمعنى سلامة الاسباب بل الوقت الصالح للاداء سبب ايضاً فايكون من جملة الاسباب (قوله

فإذا انتفى الصلاحية (أي صلاحية الوقت للصلاة كالجزء الآخر) (قوله لا يبق
 السلامة الكاملة) في الأسباب فلا يوجب الشرط بجميع اجزائه (قوله فلا
 وجوب القضاء للتكليف) أي للأمور لأن الأمر تكليف (قوله فلو بني) أي القضاء
 (قوله على مجرد نفس الوجوب) وهو الوقت دون وجوب الأداء وهو الأمر
 والخطاب (قوله وليس القدرة شرطاً له) أي لمجرد نفس الوجوب يعني أو بني القضاء
 على مجرد نفس الوجوب وهو الوقت أفاد الوجوب الثابت في الذمة بنفسه لكونه
 سبباً من غير أن يحتاج في السببية إلى شيء آخر من غير أن يتوقف على شرط
 لأن السبب إذا وجد والذمة صالحة ولم يوجد ما يفي بظهور تأثيره ضرورة كما في
 قضاء المسافر والمريض الصوم ولا يشترط بقضاء هذه القدرة الممكنة إذا تمكن
 على الأداء يستغنى عن بقائها فهذا لا يشترط للقضاء كما إذا ملك الزاد والراحلة
 فلم يحج وجب بالقدرة الممكنة فقط لأن الزاد والراحلة أدنى ما يمكن به على السفر
 غالباً فإذا هلك المال لا يسقط عند الحج كذا في التوضيح (قوله لو وقع) أي القضاء
 (قوله للتكليف) أي الأمر (قوله بدون شرطه) أي بدون شرط التكليف وهو صحة
 الأسباب والآلات وكالاهلية وتوهم القدرة عند الفعل فهو شرط للأمر
 وهو التكليف (قوله وهو باطل) أي التكليف بدون شرطه وهو باطل يعني
 لا يأمر الله أحداً بما ليس في طاقته وقدرته فثبت أن القدرة شرط للتكليف
 (قوله فليتأمل) إشارة إلى ضعف الضعف لأن الوجوب ثبت في الذمة جبراً من الله
 تعالى بلا اختيار من العبد ألا ترى أنه يجب بالسبب ولا اختيار للعبد في السبب
 ويجب على التائب والمجنون ولو كان القدرة شرطاً للتكليف لما وجب عليهما
 القضاء لا فاقة قبل يوم وليلة فتأمل (قوله والنوع الثاني) أي من القدرة (قوله
 أي أعلى ما ذكر) أشار أن ضمير أقصاه راجع إلى القدرة بتأويل ما ذكر الظاهر
 أن يرجع إلى التمكن وهو القدرة (قوله المبسرة) أي القدرة التي يحصل بها البسر
 بعد القدرة المتكينة كالتماء في الزكوة يعني أن المبسرة زائدة على الشرط وهو
 القدرة المتكينة مثلاً الزكوة يحتاج إلى القدرة المبسرة بعد المتكينة نعم المتكينة
 فهي أن تكون متمكنة من أدائها بان كان مالها كافياً قادراً عليه وذلك المال
 يكون نصيباً لأن مادونه يكون في حكم العدم لقلته فقد شرع بالنصيب والبسر
 إنما وقع زائداً عليه باشتراط التماء والحول لا بالنصيب فقط ألا ترى أنه لو أباحه
 غيره لا يجب عليه الزكوة وكذا إذا هلك النصاب بعد الحول قبل الأداء سقط
 الواجب بالأجاء (قوله لتصلبها الخ) وهذا وجه تسمية المبسرة والضمير

وتلك النصاب كما ان القدرة في الصلوة امر زائدا على الاهلية الاصلية واذا كان كذلك كان اشتراطه للوجوب لا للبسر كاشتراط الاهلية الاصلية واشتراط القدرة في الصلوة فلا يشترط دوامه اذا الوجوب في واجب لا يتكرر (قوله واجب من الاول) اي اجيب عن الاعتراض الاول وهو ان النوع الثاني لم يكن موافقا بوقت واذا كان شرطا لبقاء الواجب يؤدي ان لا يجب عليه شيء مع التزام الفوت في خمسين سنة (قوله بالتزام القوت) متعلق باجب يعني التزام النوات والهلاك فليس فيه تعويت والاستهلاك حتى يجب عليه التضمين والغرامة بالتعدي (قوله ولا محذور في ذلك) اي في ذلك الهلاك الذي التزم الفوت فيه بتأخير الاداء خمسين سنة (قوله على احد ملكا) اي على احد من الفقراء ملكا في صورة الهلاك بخلاف الاستهلاك لان ملك الزكاة انما يصير ملكا بالتعيين من ماله وتسليمه الى احد وقبل التعمين والتسليم ليس بملك لاحد من الفقراء (قوله حقه ملكا ويدا) لان المال مخلوط متعذر للتعيين وله رأى في اختيار محل الاداء وانما يؤدي الى محل آخر (قوله وعن الثاني) اي واجب عن الاعتراض الثاني (قوله بان معنى انقلاب البسر عسرا) متعلق باجب المقدر ايضا (قوله انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير) يعني اوجبنا القليل وهو درهم من اربعين بعد هلاك النصاب الذي يلزم منه خمسة وهو الكثير يسرا وسهولة (قوله ولو اوجبنا على تقدير الهلاك) اي لو لم يشترط البقاء او جب علينا خمسة على تقدير الهلاك بطريق الضمان فيصير عسرا اي يتبدل الواجب من البسر الى العسر الا ترى ان يسرا داء الخمسة من المأتين ويتسرا داء الدرهم من الاربعين سواء لا يختلف لانه ربع عشر بكل حال لان الواجب ربع العشر ولا تأثير للنصاب فيه فبقى بدونه (قوله ان نفس البسر) وهو بقاء الاول (قوله يصير عسرا) اي يصير نفس البسر عسرا مع بقاءه (قوله وانما يصير البسر) اي يصير القدرة المبسرة نظرا للكلف (قوله عسرا) لعدم قدرة المكلف بهلاك لخال الذي هو البسر للاداء (قوله او بالعكس) اي يصير العسر نظرا للكلف يسرا كما اوجبنا القليل وهو درهم من اربعين بعد هلاك النصاب الذي يلزم منه خمسة دراهم وهو الكثير يسرا وسهولة فان قبل في صورة الاستهلاك بان ينفق المال في حاجته او يلقيه في البحر قد انتفت القدرة المبسرة فينبغي ان لا يجب الضمان بخوابه ان اشتراط بقاء القدرة المبسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه

او نقول نجعل القدرة المبصرة باقية تقديرا زجرا على المتعدي وردا لما قصره
 من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظرا للفقير وانما عدى النظر باللام لانه
 بمعنى الشفقة كما يقال نظر الأمير لفلان وان عدى بالي يكون بمعنى الرؤية نحو
 نظرت الى من حسن وجهه وان عدى بفي يكون بمعنى الفكر نحو نظرت
 في الامر اي تفكرت وبمعنى الانتظار اذا كان متعديا نحو انظرونا نقنيس من نوركم
 كذا في البحر ودرا للقط والجوهرى وفي شرح المواقف في الالهيات (قوله دون
 بقاء النوع الاول) بمعنى ان القدرة الممكنة ليست شرطا لبقاء الواجب كما شرط
 في النوع الثاني (قوله الى حقيقة هذه القدرة) الظاهر ان يقول الى حقيقة القدرة
 بترك الإشارة فتأمل (قوله وبماؤها) اي بقاء حقيقة القدرة المؤثرة المستجيبة
 بجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان (قوله هو) اي المتغير الى حقيقة القدرة
 وبقائها (قوله حقيقة الاداء) لان حقيقة الاداء لا يحصل الا بالاستطاعة المقارنة
 للفعل وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها لا يجوز ان يكون قبل
 الفعل لامتناع تخالف المعلوم عن العلة انما المؤثرة (قوله وانما من الاداء)
 اي تمكن القدرة التي هي صحة الاسباب والالات وتوهم القدرة منه الفعل شرط
 لصحة الامر (قوله يستغنى) عن بقاء القدرة الحقيقية (قوله ليس فيه) اي في الشرط
 (قوله معنى العلة) اي حقيقة القدرة قبل وجود الفعل فهذه ليست بشرط
 للنوع الاول دون الثاني (قوله فلم يشترط بقاءها) الفاء فذلك اي اذا كانت
 القدرة الممكنة ليست فيها معنى العلة فلم يشترط بقاءها لبقاء الواجب بخلاف
 النوع الثاني (قوله اذ البقاء) اي بقاء الشيء (قوله غير الوجود) اي غير وجود
 الشيء ولهذا صح اثبات الوجود ونفي البقاء بان يقال وجد الشيء فلم يبق فلا يلزم
 ان يكون ما هو شرط للوجود شرطا للبقاء كالسهو وفي باب الشكاح شرطا للاعتقاد
 لا للبقاء (قوله شرط للاعتقاد) دون البقاء لانه لا يشترط دوام الشهود لدوام
 الشكاح لان القدرة الاولى لما شرطت للتمكن من الفعل فلم يتغير بها الواجب
 فبقى شرطا محضا وليس فيه معنى العلة بوجه والشرط المحض لا يشترط دوامه
 لبقاء المشروط كالاعطاش شرطا لجواز الصلوة ولا يشترط دوامهسا لبقاء الجوهر
 ولم يشترط دوامهسا لبقاء الواجب (قوله فانها شرط فيه) اي حقيقة القدرة
 شرط في تكليف المبصرة بالامر (قوله معنى العلة) اي القدرة الحقيقية لان الزكوة مثلا
 وجبت بصفة البصر وشرط قدرة يوجب هذا البصر وهو ملك النصاب مع
 صفة النماء ومع الاعزاء لقوله عاينه السلام اغنوهم عن المسئلة فعنى العلة تقتضي

البقاء لان جنى الزكوة على البسر والسهولة (قوله لانها) اى المبسرة (قوله
غيرت صفة الواجب من العمر الى البسر) اى غيرت المبسرة صفة الواجب
من وصف الاطلاق والامكان الى وصف السهولة والبسر وجعلته سميا سهلا
ايضا فشرط بقاؤها لبقاء الواجب الذى بصفة البسر لانه اى انها شرط محض
بل لانه اى انها علة لانها غيرته الى هذا الوصف فلا يبقى بدونها مثالا وجوب
الزكوة بصفة البسر وشرط قدرة النصاب والنماء فوجب القليل امن الكثير
لان السقوط باعتبار فوات البسر لا باعتبار فوات النصاب (قوله فبشرط دوامها)
اى دوام المبسرة (قوله مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها) اى بدون هذه العلة (قوله
ان لا يتصور) اى الحكم (قوله بدون المبسرة) لان الواجب شرع بهذه الصفة
فلا يبقى بدون هذه الصفة وبقاء هذه لا يتصور بدون هذا الوصف فبشرط
دوامها بالضرورة بخلاف الممكنة (قوله مع ان ظاهر النظر) وهو ترتيب امور
معلومة او امر للتأدى الى مجهول نظرى (قوله يقتضى ان تكون الامر بالعكس)
اى يقتضى النظر اشتراط بقاء القدرة الممكنة دون المبسرة (قوله اذ الفاعل)
اى فعل الصلوة مثلا (قوله لا يتصور بدون الامكان) اى بدون القدرة الممكنة
عند الفعل وهو شرط التكليف (قوله ويتصور بدون البسر) اى قبل الزكوة
وهو اعطاء خمسة دراهم من غير ان يكون له المأئين لكن الشارع يفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد (قوله اى لذلك الاستثناء) يشير بذلك جواز اشارة المعقول
بالقريب وبالعبد او جواز وضع ذلك موضع هذا كما ذكرنا قبل (قوله وظاهر انه
لبس بقادر على تداركها) اى تدارك الصلوة والصيامات والحج لان العبد لبس
بقادر الى اعادة الزمان (قوله ولا يلزم منه تكليف ما لا يطاق) هذا جواب سؤال
مقدر تقديره ان تدارك ما فات بالقضاء فى الجزء الاخير من العمر تكليف ما لبس
فى الوسع فاجاب بقوله ولا يلزم منه تكليف ما لا يطاق لانه اذا فات الاداء بحال
القدرة بسبب تفصيل الخطاب بقى ما يجب فى عهده وجعل الشرط وهو القدرة
ممنزلة فقلت ثم حكما لتقصيره لان تفصيل لا يصلح سببا لاقاط الواجب عنه
لانه جنابة وهى لا تصلح سببا للتخفيف (قوله لان هذا) اى تكليف القضاء (قوله
لبس ابتداء تكليف) اقول هذا انما يستقيم على قول من اوجب القضاء بالنص
الذى وجب به الاداء واما على قول من اوجب القضاء بنص مقصود ابتدائي
فلا بد من اشتراط القدرة فى القضاء ايضا لانه تكليف آخر لكن المختار هو الاول
كما قال المص والدليل على ان القدرة ليست بشرط فى وجوب القضاء ان فى النفس

الاخير من العمر يلزمه تدارك ما فات من الصلوات والصيامات والحج وغيرها وقد
تيقنا انه ليس بقادر على تداركها ولهذا تبقى الواجبات عليه بعد الموت كذا في
كشف البردوي (قوله وليس ذلك كالجزة الاخير من الوقت) اي ليس نفس
الاخير من العمر كالجزة الاخير من الوقت في حق الاداء لانا اعتبرنا ذلك بظهور
اثره في خلفه ولا خلاف فيه للقضاء فلم يعتبر فبقية القوات عليه فعمل ان القدرة
مختصة بالاداء لا القضاء ليقال ان كون القدرة ليست بشرط في القضاء يقتضي
ان لا يخرج عن العهدة اذا فاتته صلوات في الصحة ففرضاها في حالة المرض
قاعدا او مضطجعا او موميا مع انه خارج عن العهدة ولو لم يشترط في القضاء
لما خرج عن العهدة لان القيام والركوع والسجود كانت واجبة ولم يأت بها
لانا نقول انه قضاهما كما وجب عليه الاداء لان الشرط في الاداء اصل القدرة
التي تمكنه من الاداء قائما او قاعدا او موميا لا قدرة مكينة ظهر بهذا ان استطاعته
على القيام والسجود كما كانت شرطا في الابتداء بل شرطنا ذلك لكونه قادرا على
القيام لان يكون القدرة على القيام مشروطة في وجوب الصلوة (قوله بل بقاء
التكليف الاول) لان القضاء يفتي على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء كما في قضاء
المسافر والمرضى والصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة المكنية لبقاء الواجب
اذا تمكن على الاداء يستغنى عن بقائها فلهمنا لا يشترط للقضاء فلزم التدارك
(قوله على ما هو المختار) اي على ما هو مختار مشايخنا فاطمة (قوله انما هو بسبب
الاول) اي القضاء انما يكون بسبب نفس الوجوب (قوله وليس ذلك) اي
نفس الوجوب (قوله كالجزة الاخير من الوقت في حق الاداء) كمن اسلم او باع
او افاق من الجنون او ملهت من الخيول او انقاس لا يلزم القضاء عند زفر لانه
تكليف ما لا يطاق (قوله لانه انما اعتبر) اي الجزة الاخير (قوله بظهور اثره
في خلفه) يعني اعتبر الجزة الاخير من الوقت في حق الاداء بظهور اثره في القضاء
وهو خلفه (قوله ولا خلاف للقضاء) يعني اعتبر الجزة الاخير عندنا للخلف وهو
القضاء ولا خلاف للقضاء حتى اعتبر (قوله وفيه بحث) اي في قول مشايخنا ان
القضاء انما هو بسبب الاول وهو نفس الوجوب بحث اي ضعف على زخمه
ان وجوب القضاء للتكليف فلو بني على مجرد نفس الوجوب وليس القدرة
شرطا له لوقع التكليف بدون شرطه وهو باطل اقول جوابها ذكرنا في وجه
التأمل وهو ان الوجوب ثبت في الذمة جبرا من الله تعالى بلا اختيار من العبد الاتي
انه يجب بالسبب ولا اختيار للعبد في السبب حتى يجب على التام والمختون ولو كانت

القدرة شرطاً للتكليف لما وجب عليهما القضاء بالاقافة واليقظة على ان وجوب
 القضاء في النفس الاخير من العمر اتفاق ولو شرطت القدرة للتكليف لما وجبت
 تدارك ما فات من الاداء في هذا الوقت فتأمل (قوله لما وجبت الخ) الظاهر
 ان يقول لما وجبت (قوله بالقدرة المبصرة) اي بصفة البصر وشرط القدرة
 والاعضاء (قوله انتفى) اي انتفى بقاء الزكاة والعشر الخ (قوله بانتفاؤها) اي
 بانتفاء القدرة المبصرة ويجوز ان يقول بانتفاؤه بارجاع الضمير الى المال النامي
 (قوله اما الزكاة) اي اما عدم بقاء الزكاة يعني سقوط الزكاة بهلاك النصاب بعد
 الحول عندنا (قوله فلانها يجب بالنماء الذي يحصل به يسر الاداء) لان الشرع
 علق وجوب الزكاة بالقدرة المبصرة وهذه القدرة لبقاء الواجب لامن اصل المال
 تيسيراً للاداء على ارباب الاموال ولهذا يشترط لتكرار الواجب تكرار الحول
 لان النصاب (قوله فان النصاب لم يغير صفة الواجب من العسر الى اليسر) لان
 النصاب شرط لابتداء الوجوب ولا يشترط لبقائه فان كل جزء من الباقي يبقى
 بقسطه لان شرط النصاب لا يغير صفة الواجب من العسر الى اليسر لان
 الواجب ربع العشر ولا تأثير للنصاب فيه فبقى بدونه (قوله سواء في اليسر)
 يعني لا يختلف لانه ربع عشر بكل حال (قوله لم يعد من من القدرة المبصرة
 جواب لما) (قوله بل جعل) اي النصاب (قوله من شرائط الاهلية
 كالعقل والبلوغ) يعني لما ثبت ان اشتراط النصاب لثبوت الاهلية واصل الاهلية
 ثابت بالعقل والبلوغ كانت الاهلية بوجوب النصاب امرا زائداً على تلك
 الهيئة في هذه العبادة حتى صارت اهلية هذه العبادة بالعقل والبلوغ وذلك
 النصاب كما ان القدرة من الفعل في الصلوة امرا زائداً على الاهلية الاصلية اي
 البلوغ والعقل واذا كان كذلك اشتراط النصاب للوجوب لا لليسر كاشتراط
 الاهلية الاصلية واشتراط القدرة في الصلوة فلم يشترط دوامه كشرط الصلوة
 (قوله او شرط وجوب الاداء) عطف على شرائط الاهلية اي اوجمل النصاب
 من شرط وجوب الاداء (قوله لان حسن الاغناء) اي حسن اغناء الفقير (قوله
 لا ينبغي غالباً الا بالغنى) اي لا يتصور اغناء الفقير من غير الغنى كالتملك من غير
 المال والغنى بكثرة المال فقدر الشرع بمقدار وهو النصاب فصا رشرطاً
 لوجوب الزكاة فان قيل الاغناء الذي يدفع حاجة الفقير لا يقتضي النصاب قلت
 الاغناء الحسن لا يحصل بدون النصاب خصوصاً في بلدة قسطنطينية ان الكبار
 في غير الزكاة التي هي جبر من الله تعالى لا يعطى الا درهم فكيف يحصل الاغناء فضلاً

عن الحسن الا ترى ان شمس الأئمة نص على الغنى فقال انما يتحقق الاغناء
بصفة الحسن من الغنى فان قبل الاغناء من غير الغنى حسن ايضا فلهذا مدحهم
الله تعالى بقوله ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة وقال النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم افضل الصدقة جهد المقل قلت هذا نادر وبناء الاحكام
على الغالب والغالب ان المحتاج لا ينفق على المحتاج (قوله فان قيل فينبغي
ان لا يسقط الزكاة بهلاك النصاب) يعني لما كان انصاب بشرط الاهلية
او شرط الوجوب الزائد على الاهلية الاصولية لا شرط البسر يبغي ان لا يسقط
الزكاة بهلاك (قوله قلنا انما يسقط لغوات القدرة) يعني سقوط الزكاة لغوات
النماء الذي تعلق البسر به لا لغوات النصاب (قوله واهذا لا يسقط بهلاك
بعض النصاب الخ) الا ترى انه اذا هلك بعضه فبقي بقسط الباقي ولو كان
النصاب شرط البسر لسقطت الزكاة لغوات جزء من النصاب لانتفاء الكل
بغوات جزئه (قوله ومن هذا) اي سقوط الزكاة لغوات القدرة المبسرة التي هي
وصف النماء لا لغوات النصاب (قوله فائدة تقييد المال بالنماء) اي فائدة تقييد
المص المال الهالك بالنامي (قوله واما العشر فلان الله تعالى الخ) يعني يسقط
العشر بهلاك الخارج وهو النماء الحقيقي لان الشارع علق الوجوب بشرط القدرة
المبسرة (قوله اذا القدرة على اداء العشر الخ) يعني ان القدرة على اداء ما هو
عشر من الجملة لا يقتضي قيام تسعة الاشارة بالنظر الى ذات العشر وان افتقرت
اليه من حيث هو مشركا ان الجزء لا يقتضي الكل نظرا الى ذاته وامام من حيث
هو جزء فلا يستغنى عنه (قوله وذلك الخ) اي شرط قيام تسعة الاشارة مع
استثناء القدرة على العشر وقيل البسر ولم يجب العشر الا بارض نامية بالخارج
فبشرط قيامه لبقاء صفة البسر (قوله واما الخارج) اي اما سقوط الخارج (قوله
بنماء الارض وهو الخارج) اقول قال المص في العشر خصه بالخارج من الارض
الذي هو نمائها وفي الخارج قال خصه الله بنماء الارض وهو الخارج مع اشتراكها
في تعلفهما بالنماء اشارة الى الفرق بين وجوب العشر ووجوب الخراج وفي الاول
اراد بالخارج النماء الحقيقي وفي الثاني اراد بالنماء التفسيري ويؤيد ذلك
قوله اوجب قليلا من الكثير ويؤيد الثاني قوله حتى لو كان الارض سبخة
لا تصلح للزراعة لا يجب عاين شي وقوله اذا لم يحصل الخارج بان زرعها
ولم يخرج شي ونعسر يحه ايضا بقوله لوجود الخارج تقديرا في الخراج وتجب
بالخارج تحققا في العشر وكذا اذا هلك الخارج بالافه وكذا اذا غرقت الارض

بان صارت معدن الماء او ذهب الماء بهما او نضت عنها الماء وهذا في وقت لا يقدر
 على زراعتها قبل مضي السنة في هذه الصلوة لا يجب على صاحبها الخراج
 فثبت انه انما وجب بالقدرة الميسرة الا ان النماء التقديرى وهو ان يكون متمكنا
 من الزراعة في وقتها اقيم مقام الحقيقى لانه كان للوجوب ولم يعتبر النماء التقديرى
 في العشر ووجه الفرق من وجوه الاول ان العشر جزء من الخسارج فلا يمكن
 ان يجاوز بدون الخارج بخلاف الخراج لانه ليس من جنس الخسارج لانه درهم
 وقنبر هاشمى على كل جريب وعشر دراهم على جريب الكرم وخمسة دراهم
 على جريب الرطبة فلا يفتقر الوظيفة الى الخارج فيعتبر النماء التقديرى والثاني
 ان العشر مؤنة فيها معنى العباد فلو اوجبا بدون الخارج يصير غرامة وانه
 لا يجوز اما الخراج مؤنة فيها معنى العقوبة فلو اوجبا بدون الخارج يصير غرامة
 محضا كخراج الرأس وانه لا يجوز والثالث ان الخراج حق الغزاة فلا يجعل تقصيره
 عذرا في ابطال حق الغزاة ويجعل النماء التقديرى كالتحقيق حكما لتقصيره
 حيث عطلها بعد التمكن من الزراعة اما العشر حق الله تعالى فيجعل تقصيره
 عذرا في ابطاله فان قلت انه حق الفقراء ايضا فكيف يكون حقا لله تعالى
 قلت يصبر حقهم في العاقبة كذا في شروح البرذوى والرابع ان العشر اسم
 اضافى لانه عشر العشرة فلا يكون بدون العشرة بخلاف الخراج (قوله واما اذا
 تمكن من الزراعة وتركها الخ) قال فقهر الاسلام الخراج يسقط اذا اصطلم الزرع
 آفة لانه انما وجب بصفة البسر الا يرى انه لا يجب الا بسلامة الخسارج الا انه
 بطريق التقدير يتمكن اى بسبب التمكن من الزراعة لكون الواجب من غير
 جنس الخارج انتهى قال الشراح بخلاف ما اذا اصطلم الزرع آفة حتى لو كان
 بعد الاصطلام مدة يصلح للزراعة الى آخر السنة لا يسقط الخراج انتهى
 فظهر من هذا ان قول المعص قاصر من افادة هذه المسئلة ولو قال واما اذا تمكن
 من الزراعة ولو بعد الاصطلام وتركها فيجب عليه لو جود الخارج تقدير الخ
 لافاد هذه المسئلة فتأمل (قوله فانه انما يجب بالخارج تحقيفا) لان الخارج الحقيقى
 هو المشروط في العشر كما ذكرنا (قوله لان الواجب في الخراج غير جنس الخارج)
 اقول لم يذكر الدليل الثانى قال فقهر الاسلام بعد هذا الدليل وبدليل ان الخراج
 اذا قل حسط الخراج الى نصف الخراج انتهى يعنى ان الخراج كله انما يجب
 اذا لم يمكن اكثر من نصف الخراج فاذا كان اكثر من النصف حط الى نصف
 الخارج لبسالة النصف على كل حال لان النصف عشرين الانصاف فلو كان

الخارج مثلا يساوي ديناراً يجب نصف دينار ولو كان الخراج مقدرة مبسرة
سقط بهلاكه حتى لا يقلب غرام محضاً وإن لم يسقط به يصير الخراج غرامة
محضاً كالجزية وأنه لا يجوز كذا في الشروع (قوله وبقوله عطف على قوله
بقوله) يعني ثم انه فرع على اشتراط بقاء القدرة المبسرة بقاء الواجب وعدم
اشتراط بقاء الممكنة بقوله بخلاف الحج وصدقة الفطر حاصله فرع في الاول
اي المبسرة ان بقي المقدرة المبسرة بقي الواجب فان انتفى وفي الثاني
اي الممكنة ان لم يبق القدرة الممكنة بعد حصولها بقي المشروط واجبا في الذمة
لان بقاءها ليس بشرط (قوله اما الحج) اي وجوب الحج بعد حصول القدرة
الممكنة وهي القدرة على الزاد والراحلة (قوله بالزاد والراحلة) اي وجوب الحج
بشرط قدرة الزاد والراحلة (قوله وهما من الممكنة) اي الزاد والراحلة من القدرة
الممكنة دون المبسرة لقوله تعالى من استطاع اليه سبيلا والاستطاعة لا يتصور
في الغالب بدون الزاد والراحلة لانهما ادنى ما يقطع به سفر الحج لان الزاد
هو القوت والراحلة ما يحمله من ضرورات السفر على ما عليه العادة والمبسرة
انما تقع الاجتهد ومراكب واعوان ولبس بشرط بالاجتماع (قوله لان غالب
التكن بهما) اي بالزاد والراحلة من الممكنة فلم يكن بقاء ملك الزاد والراحلة
شرطا لدوام الواجب بل الواجب باق في الذمة مع عدم بقائهما وانما قال
لان غالب التكن بهما لان بناء الاحكام على الغالب لا على النادر (قوله اذ بدون
الزاد نادر) كالتهود والسائل اللذين شرعا في السفر بترهم السؤال وهذا الشروع
مفض الى افساد ظاهره وغالبا فيكون لقاء النفس الى التهلكة وأنه لا يجوز
بالنص مع حرمة السؤال فان قيل الحج ماشيا معهود معتبر شرعا ولهذا النذر به
ليصح النذر ويستحب الحج فلو كان الزاد والراحلة عبادة عن ادنى ما يمكن المرأ
من اداء الحج لما صح النذر بالحج ماشيا لان الحج بدونهما كان محالا لان وجوب
العبادة بدون القدرة الممكنة محال قلت صحة النذر بناء على نفس المشروعية
لا على توهم القسرة الا يرى ان من نذر الف حج يجب عليه وصح النذر في اداء
الف حج لا يتصور منه ظاهرا وغالبا فثبت ان وجوب الاداء باعتبار القدرة
الممكنة وصحة النذر باعتبار نفس المشروعية فصحة النذر بالحج ماشيا لا يدل على
ان صحة النذر وان كان الاداء ماشيا كاف بوجوب الحج كاسبق (قوله وبدون
الراحلة وان كان كثيرا) الاولى ان يكتب في النادر لان القوم احتزوا بالغالب عن النادر
وهو السفر ماشيا وذكره في ابلهم لان تمكن السفر بدون الزاد والراحلة نادر

قال المصنف في حاشيته قد فرق بين الغالب والكثير بان ماليس بكثير وهو نادر وليس كل ماليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا انتهى اقول يقتضى هذا ان لا يكون لشرط الراحلة فائدة لان الفقهاء يبنى الاحكام على الكثير فيقتضى وجوب الحج بدون الراحلة لانه كثير فتأمل (قوله وانما لم يعتبر توهم القدرة بالمشي وغيره) اى وغير المشي وهو توهم الزاد والراحلة او توهم المال (قوله كما اعتبر توهم الامتداد) اى توهم امتداد الجزء الاخير في وقت الصلوة حاصلة جواب سؤال مقدر تقدير القدرة المتوهمه كائنه لوجوب فيجب ان يكون توهم الزاد والراحلة او توهم المال كاف في وجوب الحج فاجاب بقوله وانما لم يعتبر توهم القدرة لافضائه الى التلف (قوله مع ان هذا) اى توهم قدرة المشي في الحج (قوله اقرب منه) اى اقرب من توهم امتداد الجزء الاخير من الوقت بوقف الشمس كما كان لسلطان عليه السلام عقلا ووقوعا لان احتمال امتداد الزمان من الجزء الذى يسع التحريمه فقط بعيد لكونه مجزؤه وهذا واقع في كل سنة الحج الآن (قوله لان اعتباره ههنا الخ) هذا علم لقوله انما لم يعتبر اى لم يعتبر توهم القدرة بالمشي لان اعتبار توهم القدرة في الحج (قوله يقتضى الى التلف) يعنى لو شرع في سفر الحج بتوهم المشي يقتضى الى الهلاك ظاهرا وباطنا (قوله ولا خلف حتى يظهر اثره فيه) اى لا خلف بعد التلف حتى يظهر اثر التوهم (قوله بخلاف وقت الصلوة) يعنى يظهر اثر توهم القدرة في الجزء الذى لا يتجزى في القضاء وهو خلف صلوة الوقت (قوله واما صدقة الفطر) اى اما عدم سقوط صدقة الفطر بعد الهلاك وذهاب الغنى قال فخر الاسلام لا يسقط صدقة الفطر بهلاك الرأس وذهاب الغنى انتهى اى هلاك الرأس الذى هو السبب بان كان له عهد وجب عليه صدقة الفطر بعد هلاكه وذهاب المال الذى هو الشرط وان لم يجب ابتداء به ونهجا لان اشتراط الغنى للوجوب لا تبسبب الاداء (قوله بنصاب فاضل عن الحاجة الاصلية) لان شرط القدرة وقيام صفة الاهلية بالغنى لان النص على الاغناء ولا اغناء بدون الغنى ولا غنى بدون النصاب فوجب بنصاب وقيده بفاضل عن حاجته الاصلية لانه اذا ملك ما يمكن به من اغناء الفقير عن المسئلة به كان هو غنيا عن المسئلة متمكنا من الاغناء فلم يعتبر هذا الاغناء وامرنا بالاغناء لعدم على موضوعه بالنقض لانه يصير حينئذ محتاجا الى المسئلة وهذا لا يجوز لان دفع حاجة نفسه لئلا يخرج الى المسئلة اولى من دفع حاجة الفقير فالتفصيل سبق (قوله من ثياب البذلة) بكسر الباء بالاتفاق وهى ما يتبدل من الثياب يقال بذله اى استعماله واما المهنة ذكر في المغرب

المهنة بكسر الميم وقحجها الخدمة والابتذال وجبتهذ يكونان لفظين مترادفين
 وذكر في الصحاح ان المهنة بالكسر عند ابي زيد والكسائي وانكره الاصمعي وقيل
 البذلة ما يلبس في الاعياد والجمع والمهنة ما يلبس في غيرها (قوله حتى لو ملك
 من ثياب البذلة ما يفضل عنها الخ) الظاهر ان يقول حتى لو ملك ما يفضل عنها
 اي عن حاجة الاصلية من ثياب البذلة لان قوله من ثياب البذلة بيان لما يفضل
 ولا يجوز تقديم المبين على المبين فان قلت الثياب البذلة التي يلبسها عادة لبس بنصاب
 اصلا خصوصا في عرف الناس قلت المراد ما يلبس في المواسم العامة نحو
 التعزية والعيد والجمعة وحالة الاختلاط مع الخلق دون حالة الاشتغال بالحاجة
 الاصلية هذا اذا باع قيمتها نصابا فاضلا عن الحاجة الاصلية فحينئذ يلزمه
 صدقة الفطر مع انها ليست بنامية ولا يجب بسببها الزكاة فثبت ان اشتراط الغنى
 ههنا ثبوت الاهلية والتمكن دون البسر الا ترى انه لا يشترط حولان الحول فيها
 كذا في كتب الفقه ويشير اليه بقوله او ملك نصا بالذلة انه اطعم بلزمه صدقة
 الفطر وان كان البسر وهو النماء مشروط بحولان الحول (قوله واعتبار النصاب لبس
 في لبلة الفطر لان النماء مشروط بحولان الحول) قوله واعتبار النصاب لبس
 للبسر اي اعتبار الغنى بنصاب ثياب البذلة لبس للبسر لانه لا يقع بثياب
 البذلة يسر لانها ليست بنامية فلم يكن البقاء مفتقرا الى دوام شرط الوجوب وهو
 الغنى الذي يجب ابتداء لبقاء لان اشتراط الغنى للوجوب لا لتفسير الاداء (قوله
 بل بصير المخاطب به) اي بالنصاب غنيا انت عرفت ان الغنى وصف لا بد منه
 لصير الموصوف به اهلا للاغناء اذا اغناء من غير الغنى لا يتصور كالتملك من غير
 المالك والغنى بكثرة المال وليس للكثرة حد يعرف به واحوال الناس فيه شتى
 فقدر الشرع بحد واحد وهو النصاب فصار النصاب شرطا للوجوب في الفطرة
 بغير النماء دون البقاء بخلاف الزكاة والعشر والخراج (قوله فيكون اهلا للاغناء)
 لان شرط القدرة وهو النصاب لغرض اغناء الفقير عن المسئلة في يوم العيد
 الذي فيه ضيافة الكرم للعامة ومن عادة الكرم ان لا يحتاج الناس في يوم ضيافته
 الى المسئلة (قوله بقوله عليه السلام اغنوهم عن المسئلة) ورد هذا الحديث
 في صدقة الفطر فان ابن عمر رضي الله عنهما روى ان رسول الله صلى الله عليه
 وسلم امر الناس ان يؤدوا صدقة الفطر قبل ان يخرجوا الى المصلى وقال
 اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم اي العيد لكن الفقهاء خرجوا الحكم
 في الزكاة بطريق الدلالة لان الاغناء لما وجب في صدقة الفطر لسد خلقة

الفقير مع قصور صفة الغناء فيها لقصور النصاب والمؤدى فوجب في الزكوة
 لهذا المعنى مع كمال صفة الغنى فيها وكان اولى حال فخر الاسلام بقوله صلى الله
 عليه وسلم لاصدقة الاغن ظهر غنى وهذا الاغناء وجب عبادة وشكرا لنعمة
 الغنى فشرط الكمال في سببه اى في سبب الشكر النصاب ليستحق شكره على
 الكمال فيكون الواجب شطرا من الكامل انتهى اى جزئاً من الكامل وقيل
 بعضها منه وشرط الشئ "بعضه وقيل نصفه الا انه يستعمل في البعض توسعا
 ومنه قوله صلى الله عليه وسلم الخاليين يعقد شطر عمرها يسمى البعض شطرا
 توسعا في الكلام ومثله في التوسع تعلوا الفرائض فانها نصف العلم اى بعضه
 كذا في المغرب (قوله وانما البسر بالتماء وهو) اى البسر والتماء (قوله غير معتبر
 ههنا) اى في الحج وصدقة الفطرا انت عرفت الزاد والراحلة من القدرة الممكنة
 دون المبسرة واما في صدقة الفطر النصاب من القدرة الممكنة بدون شرط التما
 اى البسر ثم الممكنة والمبسرة من الامر رب يسر ساثر امرنا

فصل الامر بأمر الغير ليس امر الله الابدليل

اعلم ان هذا المبحث يحتاج الى مقدمة وتفصيل فان اردت التفصيل فاستمع لما ينشئ
 عليك من تقرير البردوى ان حقوق الله تعالى ثلاثة اقسام وحقوق العباد ايضا
 ثلاثة اقسام ما هو نفع محض وما هو ضرر محض وما هو دائر بينهما اما النفع
 المحض فيصح من الصبي بما شرته وكسبه في حقوق الله تعالى كصدقة التواقل
 والاسلام بالعقل وقدرة البدن قبل البلوغ بالاهلية القاصرة وانها كافية لاداء
 نفع محض لان التواقل والاسلام من الصبي نفع محض وكذلك في حقوق العباد
 مثل قبول الهبة والصدقة لانهما نفع محض في التصرفات وكذلك قبول بدل
 الخلع من العبد المحجور بغير اذن المولى بان خالع منكوحته على مال وقبضه
 منها بغير اذن مولاه يصح لانه نفع محض في حقه فلا يكون متوقفا على اذنه
 ولا يؤثر الخلع فيه وكذا اذا اجر الصبي المحجور نفسه ومضى على العمل وجب
 الاجر استحصانا وما هو ضرر محض سقط عنه كالحدود والقصاص لانه ليس
 بمحض طيب بالمضرات الا ترى انه لا يجب عليه القصاص والحدود وان باشر
 اسبا بهما لانه لا يلزم عليه العهدة وكذا اذا احرم صبي منه بلا عهدة حتى
 اذا ارتكب محظورا لم يلزمه وكذا اذا ارتكبه لا يقتل وان صح رده عند ابي حنيفة
 ومحمد لان القتل يجزى بالمحاربة لا بعين الردة ولم توجد فاشبه ردة المرأة وامامها هو
 ضرر محض في حقوق العباد فليس بمشروع في حقوق الهبة العقل فطلعت مثل

الطلاق والعتاق والهبة والقرض والصدقة ولا يملك عليه غيره ما خلا القرض
فانه يملكه القاضى عليه لان صيانة الحقوق اما كانت بولاية القاضى انقلب
القرض نفعا محضاً وما هو بين هذين القسمين يحتمل التسخير والتبديل
فلا يكون حسناً لذاته كالإيمان ولا قبيحاً لذاته كالكفر بل يتردد اى ايس بحسن
بعينه ولا قبيح بعينه بل يحتمل ان يكون حسناً في بعض الاوقات ودون البعض
مثل عامة العبادات كالصلاة والصوم والحج فان الصلاة ليست بحسنة في الاوقات
المكروهة وفي حال الخبض والنفاس بل ليست بمشروعة اصلاً في هذه الحالة
وكذا الصوم فهما وفي الليل وكذا الحج في غير وقته واماماً يتردد بين النفع والضرر
مثل البيع والنكاح والاجارة وما اشبه ذلك فانه لا يملكه بنفسه لما فيه من الاحتمال
ويملكه برأى الولي لانه اهل الحكمة بمباشرة الولي وقد صار اهلاً بتصور منه
المباشرة انتهى (قوله ايس بامر) اى ايس الامر بامر الغير امره لا بدليل
وهو المختار اقول فيه بحث ان اراد بالامر الامر التكليفى بقربة تذيبه بمبحث
الامر التكليفى وهذا ايس بمستقيم بدليل قوله عليه السلام مروهم بالصلاة
لسبع لان السنة المعروفة جاءت لجواز النقل من الصبي باعتبار الاهلية الفاصرة
قبل البلوغ بقدره البدن مع العقل لا الامر التكليفى الذى يقتضى بالامتناع
والترك من الصلاة عقوبة وقد عرفت انه ايس باهل للعقوبة وان اراد بالامر
العرفى كقول زيد لمروهم واقعدوا امرتك بالقعود فلا اعتبار بمثل هذا الامر
في الثواب والعقاب لكن مراده ان امر الغير ليس امره في الدينية والدينية
الا بسند شرعى كتكليف الاب لابنته الصغير بالصلاة يجوز بالحديث والا يلزم
في الظاهر تكليف الصبيان وهو خلاف ما اتفق عليه الجمهور وكذا الامر
بانفاق عياله وبناء الدار وغيرهما يلزمه بامره لان الشرع جوزه (قوله لقوله
عليه السلام مروهم بالصلاة لسبع) اقول ماورد من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
ليس هذا قال فخر الاسلام وفي ذلك اى في جواز النقل من الصبي جاءت السنة
المعروفة قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مروا صبيانكم بالصلاة اذا بلغوا
سبعاً واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرة الحديث وانما هذا ضرب تأديب
وتعزير لا عقوبة انتهى اقول الضرب المذكور في الحديث يقتضى امر التكليف
لان الضرب على الامتناع والترك من الصلاة عقوبة فقد عرفت انه ايس باهل
للعقوبة فاجاب بقوله بانه ضرب تأديب لا عقوبة قيل رب العلمة خير من الف اقامة
وهذا الامر نفع محض مثل الامر الاب لابنته لقبول الصدقة والهبة فعلى هذا

التفرير لا يحتاج الى قول المص في حاشيته ان اللام في قوله عليه السلام سبع
لوقت كما في قوله تعالى ادلوك الشمس انتهى لانه ليس في الحديث اللام حتى
يحتاج الى التأويل مع ان كون اللام للوقت منطوقه كما سبق ولئن سلم بهم وجوب
الصلاة على الصبي الذي بلغ سبع سنين فتأمل ووجه الامر لسبع الله اعلم
ورسوله لحصول القوة والكمال في السبع اما القوة فلقول ابي حبان في البحر
ان السبع فيه دلالة على تضاعف القوة والشدة كانه ضوئف سبع مرات
ومن شأن العرب ان يبالغوا بالسبعة والسبعين من العدد لما في ذكرها من دابل
المضاعفة نحو ذرعها سبعون ذراعا ان تستغفر لهم سبعين مرة والسبع تذكروا
في الايام السبعة السموات سبع والارضون سبع النجوم التي هي اعلام يستدل بها
زحل والمشتري والعطارد والمريخ والزهرة والشمس والقمر البصار سبعة وابواب
جهنم سبعة واما الكمال فلقول صاحب كشف الكشاف والقاضي وغيرهما
في سورة التوبة روى عن علي بن عيسى انه قال العرب يبالغ في السبع والسبعين
لان التعديل في نصف العقد وهو خمسة فاذا زيد عليها واحد كان لادنى بالغة
فاذا زيد اثنان كان لاقصاها ولذلك قيل للاسد سبع كانه ضوئف قوته سبع
مرات وقال صاحب الايجاز السبعة اكل الاعداد بجمعها معاني الاعداد ولان السنة
اول عدد تام لانها تناول اجزائها الصحيحة اذ نصفها ثلاثة وثلاثها اثنان
وسدسها واحد وجزئتها ست وهي مع الواحد سبع فكانت كاملة اذ ليس بعد
التام الا الكمال ووجه كون الست تاما على ما حققه الامام المصنف في شرح لامية
الحجج بيان ذلك العدد التام هو ما اجتمعت اجزائه كانت مثله وهو الست
فان اجزاءها البسيطة الصحيحة انما هي النصف وهو الثالث والثالث وهو اثنان
والسدس وهو واحد ومجموع ذلك يكون ستا والعدد الناقص اذا اجتمعت
اجزائه البسيطة الصحيحة كانت جزئها اقل منها وهو الثمان فان اجزاءها انما
هي النصف وهو الرابع والرابع وهو اثنان والثلث وهو واحد ومجموع ذلك
وهو السبع وهو اقل من العدد المذكور والعدد الزائد ما اجتمعت اجزائه زادت
عليه وهو اثني عشر فانها النصف وهو الست والثالث وهو الرابع والرابع وهو
الثالث والسدس وهو اثنان ومجموع ذلك خمسة عشر وهو زائد على الاصل انتهى
وانما حققنا هذه المسئلة لان تفسير الاصول والفروع وغيرها يحتاج اليها واكثر
الناس عنها خافون (قوله والا) اي وان امكن امكن الامر الى الغير بدليل (قوله لكان
قولك مر عبدك ان يجز في مالك تعديا) لان مر امر بامر المولى الى العبد بالتجارة

ووجد في نسخة قوله ونصفه
وهو واحد ومجموع ذلك ستة
عشر لكن هذا مخالف لما
وجد في سائر الكتب وتعرفه
وهو السدس الزائد ما اجتمعت
اجزائه زادت عليه

فيكون الامر تعديا الى العبد وليس كذلك (قوله ومناقضا لقولك للعبد لا تبخر) يعني اذا قال امر عبدك ان تبخر وانت قلت عقيب كلامه لعبدك لا تبخر يكون مناقضا لانه ان صح امر عبدك متعديا يكون امرا وقولك لا تبخر نهيا فيكون مناقضا بلا شبهة (قوله وليس كذلك) اي ليس بمناقض لقولك اي لنهيك لان المولى امرا ونهيا في حق عبده ولاحق للاجنبي في امر عبد الغدير (قوله انما يلزم لتساوي الدلائل وليس كذلك) يعني ان اشاقض اختلاف القضيتين بحيث يلزم لذاته من صدق كل كذب الاخرى وبالعكس ولا بد من الاختلاف في الحكم والكيف والجهة والاتحاد فمقاعداهما (قوله لاختلافهما) اي الدلائل (قوله بالذاتية) وهي قول السيد لعبد لا تبخر (قوله والواسطة) وهي قولك امر عبدك ان تبخر لان امرك ان كان امرا بامر الغير للعبد يكون امر السيد بواسطة الغير ونهيه بالذات فلا تناقض لعدم اتحاد الامر والنهي وهو شرط للتناقض (قوله والواسطة في اصطلاحنا) اي في اصطلاح الأصوليين (قوله لا يرفع التناقض) لان الامر من طرفه بامره كأنه امر نفسه مثلا اذا قال لآخر امر عبدنا بالتجارة فامر الآخر للعبد بها فقال السيد حين الامر لا تبخر يكون تناقضا لاتحاد المتكلم معني (قوله عطف على قوله فليل) يعني قبل الامر بامر الغير امره (قوله انذهم ذلك) اي الامر بامر الغير امرا (قوله ان يا امرنا) اي بان يا امرنا متعلق بامر الله وحذف الجار من ان قياسي (قوله به) اي بان يا امرنا وفي ارجاع الضمير شي لا يخفى على التأمل

فصل

في بيان اتيان المأمور به (قوله اي اتيان المأمور) اي اتيان المأمور بالمأمور به (قوله وكما امر به) عطف تفسيرى (قوله يوجب الاجزاء) يعني اتيان المأمور بالمأمور به يوجب قضاء الدين الثابت في الذمة بالامر فلا يحتاج الى قضاء آخر كاداء الدين ولا الى دليل آخر لاسقاطه كإنكار الدائن القضاء فانه عدل يعلم السر واخفى (قوله ام لا) اي ام لا يوجب الصحة والاجزاء (قوله والمختار) انه يوجب به ما وجه (قوله فلان الامر ان بقي) اي بعد اتيان المأمور به (قوله كان طلب تحصيل الحاصل) لان المآتي به حاصل لا محالة (قوله او غيره) ان بقي متعلقا بغير المآتي به بعد الاداء (قوله كل المأمور به) الظاهر ترك الكل ويعلم وجه الظهور من قوله او بغيره فتأمل (قوله والمفروض خلافه) اي المفروض كون المآتي المأمور به (قوله فلانه) اي اتيان المأمور به بالامر (قوله يقتضي الحسن) لكون الامر حسنا

(قوله الابا لصحة الشرعية) والايكون فعله لغوا (قوله اوام يتفص عن عهديه) اى
 لم يتخلص يقال تفصى الانسان اذا تخلص من المضيق والبليّة وتفصبت
 من الديون اذا خرجت منها وتخلصت واكثر تعديته بمن قال ابن السكيت افصى
 منك الحر اى خرج ولا تقول افصى عنك البرد وافصى المطر اى اقلع (قوله بذلك)
 الاتيان (قوله وثانيا) وثالثا الى التسلسل (قوله فلم يعلم امثالي) لان الامتثال انما
 يكون باتمام الامر ولم يحصل بعد اقول هذا يخالف قوله اذ لا يوجب الاجزاء
 بمعنى سقوط القضاء لاي معنى حصول الامتثال حتى يعلم الامتثال (قوله مع انه لا يفيد
 التكرار) اى مع الامر لا يفيد التكرار قال فخر الاسلام الامر للوجوب فى واجب
 واحد فلا يكرر انتهى (قوله وقيل لا يوجبه) اى اتيان المأمور لا يوجب الاجزاء
 والصحة (قوله بل هو) اى الاجزاء (قوله يثبت بدليل آخر) كما قبل القضاء يثبت
 بنص مقصود ابتدئ بالنص الاول (قوله قلنا النهى المطلق يقتضى فساد
 المنهى عنه) فان فخر الاسلام ان المطابق من كل شئ يتناول الكامل منه ويحتمل
 القاصر والكامل فى صفة القبح فيما قلنا وهو ان يكون القبح فى المنهى عنه
 لا فى غيره كما فى جانب الحسن فن قال بان المنهى عنه مشروعا فى الاصل فبيحا
 فى الوصف يجعل النهى مجزا فى الاصل حقيقة فى الوصف لانه لم يجعل الاصل
 منها عنه حقيقة مع ان النهى اضيف اليه وهذا عكس الحقيقة اى عكس
 ما يقتضيه حقيقة الكلام لان الاصل ان يثبت حكم النهى ومقتضاه فيما اضيف
 اليه النهى وان لا يثبت فيما لم يضاف اليه فثبت مقتضاه فيما لم يضاف اليه ولم يثبت
 فيما اضيف اليه كان عكس الحقيقة لان فيه اثبات ما لم يوجبه الكلام وابطال
 ما اوجبه وقلب الاصل عطف على قوله عكس الحقيقة وبيان قلب الاصل
 ان الوصف تابع للاصل وفيما قالوا بصير الاصل تابعا للوصف فى صحة اضافة
 النهى اليه اذ لا الوصف لم يصبح اضافة النهى اليه وهو فى التحقيق مرادف
 الاول واذا ثبت هذا الاصل كان تخريج الفرع طريقان احدهما ان يندم
 المشروع بمقتضى النهى والثانى ان يندم بحكمه انتهى لمخصا اقول حاصله
 ان النهى المطلق باقتضاء النهى وهو القبح او عدم المشروعية لان النهى
 لما اقتضى القبح وهو لا يثبت مع بقاء المشروعية وهذا النوع قبح بعينه وباطل
 والثانى وهو انتفاء المشروعية بحكم النهى لانه منهى عنه لمعنى فى غيره فصار
 قبيحا بوصفه مشروعا باصله فصار قاسدا لا باطلا واما جواز الصلوة فى الارض
 المغصوبة والبيع وقت النداء فليكون النهى يقتضى المشروعية فيها

وكلا منها فيما ينعدم بانتهى شرعا لا فيما لا يقبل العدم ولا يقطع فصارت
 الصلوة والبيع ناقصة لا فاسدة لان الصلوة مشروعة باصلها او شرطها والغصب
 لا يفيد الملك فيكون مكروهة لا ناقصة ولا فاسدة مع ان المكان ظرف واشتغاله
 حرام والنهي وارد عن الصلوة فيها لكن اتصال الظرف بالمظروف من حيث
 المجاورة لا من حيث الوصف والفرق بين الصلوة في الاوقات المكروهة والصوم
 في العيد والصلوة في الارض المنصوبة مذكور في البردوى وشروحه بان
 الصلوة في الاوقات المكروهة ناقصة والصوم فاسد والصلوة في الارض
 المنصوبة مكروهة واما جواز البيع وثبوته فلان الملك نعمة وكرامة ووسيلة
 الى المقاصد الدينية والدنيوية فيتعلى بسبب كان مشروعا لا محظورا لان
 المحظور يصلح ان يكون سببا للمحظور لا للمشروع كذا في البردوى وشروحه
 اعلم ان هذا ينبغي على قاعدة ذكرها لزر كشي وغيره قال زعم بعض العلماء ان
 من شرط صحة النفي عن الشيء صحة اتصاف المنفي عنه بذلك الشيء ومن ثمة
 قال بعض الحنفية ان النهي عن الشيء يقتضي الصحة وذلك باطل بقوله تعالى
 وما الله بغافل عما تعملون وما كان ربك نسيا لا تأخذ سنة ولا نوم وهو يطعم
 ولا يطعم ونظائره والصواب ان انتفاء الشيء قد يكون لكونه لا يمكن فبسه عقلا
 وقد يكون لكونه لا يقع منه مع امكانه فنهي الشيء عن الشيء لا يستلزم امكانه
 كما ذكر في الايات (قوله وفي المثلين قرينة على ان النهي للمجاور) يعني ان قباسكم
 بجواز الصلوة في الارض المنصوبة والبيع وقت النداء قياس مع الفارق لان كلاهما
 في النهي المطلق وهذان المذكوران مقيدان فيرجع النهي الى القيد كالنفي
 فيكون المقيد باقيا على اصله فان قيل فديكون نفيا للذات ايضا بحوقله تعالى
 لا يسألون الناس الخافا اي لا سؤال لهم اصلا فلا يحصل منهم الخاف
 ولا شفيع بطاسع اي لا شفيع لهم اصلا فانتفع شفاعاة الشافعين اي لا شافعين
 لهم شفيعهم شفيعتهم بدليل فالناس من الشافعين ويسمى هذا النوع عند اهل
 البدع نفي الشيء بايجابه وعند المنطقيين السالبة لا تقتضي وجود الموضوع
 وعبارة ابن رشيق في تفسيره ان يكون الكلام ظاهره ايجاب الشيء وباطنه نفيه
 بان ينفى ما هو من سببه كوصفه وهو المنفي في الباطن وعبارة غيره ان نفي الشيء
 مقيدا والمراد نفيه مطلقا مع الفقه في النفي وتأكيده له وكذا في النهي ومثله
 هذا قول امير القيس * على لاحب لا يمتدى بمناره * لا يريد ان يثبت لهذا
 الطريق منارا * وينفي عنه الاهتداء وانما يريد نفي النار فتنفي الهداية به اي

اى لامنار لهذا الطريق فيمتدى به وكذا قول الافق الاودى * بمهمة مالا انيس به *
 حسن فساد به رسيس لا يريد ان بهذا الغفرائيس لاحسن له انما يريد لا انيس به
 فيكون له حسن قلت نعم ان القضية السالبة لا تستلزم وجود الموضوع بل
 كما تصدق مع وجوده تصدق مع عدمه فانما قيل ما جاء في قاضي مكة مثلاً
 صدقت القضية وان لم يكن بمكة قاض وهذه القاعدة هي التي يخرج عليها
 فاتفقهم شفاعة الشافعين ويبت امرى القيس وغيرهما لكن القاعدة ان القضية
 السالبة المشتملة على مقيد نحو ما جاء في رجل شاعر يحتمل وجهين احدهما
 ان يكون في المسند باعتبار القيد فيقتضى المفهوم في المثال المذكور وجود
 مجيء رجل ما غير شاعر وهذا احتمال راجح متبادر الا ترى انه لو كان المراد فيه
 عن الرجل مطلقاً لكان ذكر الوصف ضارياً ولكن زيادة في اللفظ ونقصاً
 في المعنى المراد والثاني ان يكون في المقيد احتمالاً لمرجوح لا يصار اليه
 الا بالقرينة وفيما نحن فيه القرينة على خلافه لان اصل الصلوة والبيع جائزان
 فيجوز ان يكون النهي للمجاورة او الوصف فيكون المطلوب بالنهي ترك الوصف
 او المجاورة في توجيه هذا البحث وجه آخر في شرح المفتاح للسيد الشريف لكن
 لا يساعده هذا المقام (قوله وهو) اى الفرق (قوله ان الانتهاء عن الشيء) اى
 الامتناع عن الشيء المقيد (قوله يكون بترك شيء منه) اى من المقيد وهو القيد
 وهو المتبادر (قوله فيمكن ان يكون المطلوب) من نهى المقيد (قوله ترك وصف
 المقيد) او مجاوره وهو احتمال راجح (قوله اما الامتناع به الخ) هذا جواب لقوله
 فكذا الامر لا يقتضى الصحة بحكم قياس العكس لانه قد عرفت ان انتهاء الشيء
 المقيد يكون بترك الوصف وهو القيد واما امتثال الامر فليس الا بتبيان
 جميع المأثور به (قوله واما ثانياً) عطف على اما اولاً (قوله وسقوط
 التكليف زائد) اى زائد على فعل المأثور به لانه بعده فيحتاج الى دليل
 زائد اسقوطه (قوله سقوط التكليف مقتضى مقتضى وهو الحسن كما سبق)
 يعني بسقوط التكليف وهو الاقرار حالة الاكراه حاصلة ان الحسن وهو مقتضى
 مقتضى وهو الامر كما سبق في قول المص ان الحسن اما ان لا يقبل سقوط التكليف
 كالصدق في الايمان او يقبل الحسن بسقوط التكليف حالة الاكراه كالافرار
 بالكفر حالة اطمينان قلبه (قوله واتباعه على وجهه) اى اتيان المأثور به كما امر به
 يوجب سقوط التكليف ايضاً اى كسقوطه بعدم اتيانه حالة الاكراه بل بالطريق
 الاول لان سقوط التكليف بتلفظ الكفر في الظاهر يقتضى السقوط بالامتناع

واثبات الأمور به بالطريق الأولى (قوله انتفاء الكراهة) صفة الاجراء (قوله لا يجمع
 الكراهة) سواء كانت تنزيهية او تحريمية على الخلاف لان الحسن وان لم يكن
 بمعنى صفة الكمال كما سبق لكن يستحق فاعله في حكم الله تعالى المدح والثواب
 فلا بد ان لا يشوب الحسن الكراهة (قوله ولا كراهة فيها) اي في الصلوة
 لان الصلوة وقت طلوع الشمس وغروبها وزوالها مشروعة باصلها لان النهي
 بهذه الاوقات يقتضي المشروعية اذ لا قبح في اركانها وشروطها لان كل هذا
 تعظيم الله والوقت صحيح بامسله من حيث انه حركة الفلك لا قبح فيه ولا فساد
 (قوله وانما الكراهة في التأخير الخ) يعني انما جاء الفساد من وصفه من حيث
 انه منسوب الى الشيطان كما جاءت به السنة اي قول النبي وفعله صلى الله عليه
 وسلم بترك الصلوة في هذه الاوقات وقبل الحديث وهو حديث عقبه بثلاث
 اوقات نهينا رسول الله صلى الله عليه وسلم وحديث الضاحي ان النبي صلى الله
 عليه وسلم نهى عن الصلوة عند طلوع الشمس وقال انها تطلع بين قرني
 الشيطان وان الشيطان يزنيها في عيني من يعبدها حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت
 فارقتها فاذا كانت عند القيام فارقتها فاذا ماتت فارقتها فانادنت للمغيب فارقتها
 فاذا غربت فارقتها فلا تصلوا في هذه الاوقات وفي حديث عمرو بن عبسة ذكر
 لفظة افصر عن الصلوة اي امسك وهي في معنى النهي ايضا وقرنا الشيطان
 ناحيتا رأسه وجانباه جهنمه ولهذا سمي الولي الرومي ذا القرنين وقيل ينتصب
 في مقابلة الشمس فبطلق الشمس بين قرنيه فيقع سجود الكفار للشمس له وقيل
 قرن الشمس قوته يقال انا مقرر لهذا الامر اي مطبق له قال الله تعالى وما تكاله
 مقررين اي مطيقين وقوة الشيطان في هذه الاوقات على وسوسة الكفار اقوى
 فالتأنيب لنا كيدك وسعديك (قوله الى وقت يكون العبادة فيه
 تشبه بالكفرة) يعني اذا اخر الصلوة الى احرار الشمس لا توجد الصلوة
 بالوقت لانه ظر فيها وهو سببها فصارت الصلوة ناقصة لا مكروهة كالصلوة
 في الارض المنصوبة ولا فاسدة كالصوم في العيد كما سبق وانما يقبل الى وقت
 يكون العبادة منهيا بل تشبه بالكفرة لان المقصود من النهي للتشبه وان العباد
 في هذه الاوقات افضل لانه فيها رغم الشيطان ورد وسوسته ومخالفة قومه
 لكن فيها المشابهة في نفس الخدمة ثابتة من حيث الصورة فانه العبادة تدل
 وخضوع سواء للارغم او لغيره فان قيل انهم يتوجهون بجانب الشمس ونحن
 جانب القبلة فلا تقع المشابهة قلت المشابهة في نفس الخدمة ثابتة لان قوما

من عبدة الشمس كانوا في جانب الغرب يتوجهون جانب الشرق ولأن قوما
من المسلمين من وراء مكة يتوجهون الى جانب الغرب فان قيل ان عبدة الاصنام
يعبدون الاصنام دائما بواسطة الشيطان ولا كراهة لنا في عبادتنا واولقاتنا
ولا مشابهة بيننا وبينهم قلت هذه الاوقات صارت علما لعبادتهم الشمس لقوة
وسوسته بخلاف سائر الاوقات وهذا هو معنى كون الاوقات منسوبة الى الشيطان
(قوله ولا امر بحسبه) اي بقدر ذلك الوقت وعدده بفتح السين وانما سكن
في ضرورة الشعر وقيل ٧ يسكون السين بمعنى الاكتفاء وهو لبس صحيح
لانه ما جاء بمعنى الاكتفاء الا في الافعال نحو احسبني الشيء اي كفاني وحسب لك
اي كاف ويجوز ان يكون بحسبه بمعنى المفعول مثل نقض بمعنى منقوض اي
ولا امر بحسب ذلك الوقت من الكراهة لان الوقت صحيح باصله فاسد بوصفه
فصارت الصلوة ناقصة لافساده كما في البردوي واما في شروحه ففي الارض
المغصوبة ناقصة وفي هذا الوقت مكروهة (قوله بنسخ وجوبه) قال فخر
الاسلام لان النسخ لاعداد الشيء شرعا لينعدم فعل العبد لعدم المشروع
بنفسه ليصير امتناعه بناء على عدمه في الشرع انتهى فعلى هذا التحقيق
ان بقي الجواز يقتضي الوجود والنسخ وهو اعدام الشيء يقتضي الالوجود فيكون
متناقضا فلا يصح الجمع بينهما بحال وكذا الجمع بين النهي والنسخ ايضا لان النهي
لطلب امتناع العبد عن الفعل مضافا الى اختياره وكسبه فيعتبر التصور اي
تصوره جوده شرعا توضيحه ان النهي يراى به عدم الفعل مضافا
الى اختيار العباد وكسبهم فيقتضي تصور الفعل المنهي عنه ووجوده ليكون
العبد متبلا بين ان يكف عنه باختياره فيشأب عليه وبين ان يفعله
فيلزمه جزمه فبقتضى النهي الوجود والنسخ الالوجود فلا يصح الجمع
بينهما فالتفصيل في البردوي وشروحه (قوله لان انتفاء الخاص) اي الوجوب
(قوله لا يوجب انتفاء العام) وهو الجواز (قوله انتفاء الجواز) اي انتفاء الجواز
بالنسخ (قوله بل لا انتفاء الموجب وهو الامر) يعني ان النسخ لا يبين ان المشروع
اي بقى مشروعا اصلا ولا تصور الوجود شرعا كصيام الليالي والتوجه الى بيت المقدس
والجمع بين الاختين وحل الاخوات فامتناع المكلف عن هذه الافعال وعدم
هذه الافعال ليس باعتبار اعدام الفعل من جانب المكلف بل لعدم المشروع بحسبه
شرعا اصلا فلا يجوز بل يزول جوازه لان الجواز تصور الوجود وتصور الوجود
في الشرعيات بالشرع والنسخ ليس بم تصور الوجود فيكون انتفاء الجواز لان انتفاء

٧ ان كمال

الموجب وهو الامر لان الامر والنهاي انما يكونان للكون والامر والنهاي عما
لا يكون لغو لا يقال للاعني ابصر ولا تبصر والادعي طر ولا تطر (قوله فعندنا
لبست بشرط) اي ارادة وجود الامر به لبست بشرط صحة الامر عندنا (قوله
خلاف للمعتزلة) فان عندهم ارادة وجود الامر به بشرط صحة الامر وتقصيله ان
فعل العبد ان كان واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبالعكس
والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه عكسه واما المباح وهو افعال غير
المكلف فلا يتعلق بها ارادة ولا كراهة (قوله بناء الخ) عله لبست وهي علتنا (قوله
لما لم يجز) اي لم يجز تخلف المراد عن ارادة الله تعالى عندنا (قوله بانفكا كها)
اي انفكاك ارادة الله تعالى عن الامر حاصله انا نقول انفكا كها عن الارادة
لان الله تعالى يريد للكانات بالامر لانه خالق الايشاء كلها بامرهما لان جميع الممكنات
مقدورة لله تعالى فلا بد اسناد جميع الحوادث الى قدرته ابتداء فان كان خالق الشيء
بلا كراهة فريده واما ان كان بالاكراهة فغيره يريد لانه علم من الكافر كابي جهل
وابي لهب ولا انه لا يؤمن فكان الايمان منه محالا لامتناع ان ينقلب العلم جملا
والله تعالى عالم باستحالة الشيء لا يريد بالضرورة وايضا لو اراده فاما ان يقع فيلزم
الاتقلاب او لا فيلزم يحجزه وقصوره عن تحقيق مراده فيلزم انفكا كها عن الامر
قيل انه لا يتصور من العالم باستحالة الشيء صفة من جهة لاحد طرفيه لان احدهما
مستحيل والاخر واجب فلامعنى لتر جميع الصفة انتهى قال السيد السند فيه بحث لان
عدم ايمان الكافر مراد الله تعالى مع كونه واجبا وايضا هو منقوض بما علم الله وجوده
كايان المؤمن فان احد طرفيه واجب والاخر ممنوع فلا وجه لتر جميع الصفة
انتهى اقول في بحثه بحث لانه لو كان عدم ايمان الكافر مراد الله تعالى لكان الكفر
مراد الله تعالى وكان فعل الكافر والاثيان به موافقة لمراد الله تعالى فيكون كفره
طاعة مثابته وانه باطل ضرورة من الدين وما كان في علم الله تعالى وجوده كايان
المؤمن يكون الامر موافقا لارادة العبد فلا يكون طاعة قال الامدي ان موافقة
الارادة لبست طاعة الا ترى انه لو اراد شخص شيئا من آخر فوقع المراد من الاخر
عليه وفق ارادة المريد لاشعور للفاعل لارادته فانه لا يعسد من اطاعته له ولهذا
يقال في العرف فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة انتهى (قوله روجه
البناء) اي وجه بناء انفكاك الارادة عن الامر (قوله ان الخلاف) اي بيننا
وبين المعتزلة (قوله وان كان في الامر اعم الخ) وصلية الخلاف (قوله لكانا
لم يجوز الخ) خبران (قوله لا يستلزم الارادة) سواء كان من الله تعالى اذن العبد

مثلا المتكبر لعبد هـ هل بمطية ام لا قديا امره ولا يريد منه الفعل حقيقة فيحصل
مقصوده وهو الامتناع اطاع ام عصى فان اطاع امثل امر عبده والاعصى
الا ترى ان الملجأ الى الامر قد يأمر الى طلاق امر أنه او اعتاق عبده فلا يريد
فعل المأمور به بل يريد خلافه (قوله ان الامر يستلزمها) اى الارادة مطلقا
(قوله للزم في جميع الصور) لان الحكم باستلزامها يكون قاعدة كلية لا يتخلف
في مادة اصلا فيلزم عدم انكسارها في امر الله تعالى لا محالة (قوله ولا نقول
بالاستلزام فيه) اى في امر الله تعالى ولا في امر العبد ايضا كما سبق لكن المص
اقتصر على الاول لان النزاع فيما نحن فيه في امر الله تعالى لاني امر العبد لانه
اتفاق (قوله في جواز تخلف المراد) يعنى ان المستلزما لم يفرقوا بين الارادتين
في جواز تخلف المراد فالترمو بالاستلزام فيقولون ان ابا جهل و ابا لهب ليسا
بأمرين بارادة الايمان لان الارادة في الامر شرط فاذا كانا مأمرين بارادة الايمان
مع انه عالم انهما لا يؤمنان فيكون الايمان منهما محالا فيكون تكليفا بالمحال والله
عالم باستحالةهما فلا يريد بالضرورة (قوله و يؤمر الكفار بالايمان سواء علم انه
لا يقع او علم انه يقع فيكون الكفار مأمرين به) اقول فلو قال المص فيؤمر الكفار
الح لكان تميزا حسنا فتأمل في الامر والكفار جميعا كافر كضراب لا صبغة
مبالغة كحسبان ونجبال (قوله و يؤمر ايضا) اى يؤمر الكفار بالمعاملات
كما يؤمرون بالايمان (قوله بلا خلاف) اى بالاتفاق لقوله عليه السلام لهم
سماعنا وعليهم ماعينا (قوله باحكام المعاملات يشير ان قوله والمعاملات) عطف
على قوله بالايمان يحذف المضاعف (قوله وانهم اثروا الدنيا الخ) عطف على قوله
لان المطلوب وحذف الجار قياسا والتقدير اى ولا ذنبهم اثروا الخ (قوله بقصد
الذمة) اى يلزوم العهدة (قوله من الحدود والقصاص وغير ذلك الخ) اشار بذلك
الى الحدود والقصاص كقوله تعالى عوان بين ذلك وقول الساعر ان لليزر
والشر مدى وكلا ذلك وجه وقيل كما سبق حاصله ان الكفار مخاطبون بالايمان
والمعاملات والعقوبات مطلقا اجماعا قال صاحب التوضيح هذا الفصل غير
مذكور في اصول فخر الاسلام انتهى اقول مذكور في آخر كتابه في باب بيان الاهلية
على التفصيل فارجع ثم (قوله وجوب العبادات) يعنى الكفار مخاطبون بالعبادات
في حق التواخذه في الآخرة اتفاقا ايضا لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك
من المصلين ولم نك نطعم المسكين الآية اقول في حذف نون لم نك ولم نك تفصيل
في النحوق ان اردت التفصيل فاستمع لما تبلى عليك فانه نافع قال الرضى وقد يحذف

لام يكن للجزم تشبيهها انونها بالواو حذف مع انه قد حذف حركتها للجزم
اولا وذلك لكثرة استعمالها قال الله تعالى لم يك مغيرا نعمه كما حذف كسرة
لم ابل فقبل لم ابل بهـ ما حذف منه الياء لكثرة الاستعمال ايضا قال سيبويه
اذ لا في نون يكن المجزوم ساكتا بعدها لم يجز حذفها قال الله تعالى لم يكن
الذين كفروا الآية لتقويها بالحركة وخرجهما عن شبه حرف المد واجاز
يونس الحذف مع ذلك ايضا انشر ابو زيد في نوادره * لم يك الحق على ان هاجه *
رسم دارقديس بالسرر * قال السيرافي هذا شاذ انتهى وتبعه ابن الحاجب قال
في اماليه في شرح قول المتنبي * جللا كابي فليك التبريح * وحذف النون
يعني في البيت ضرورة لانها في موضع تحريك وانما يحسن حذفها اذا لم تكن
كذلك كقولك لم يك زيد قائما وامامثل لم يكن الذين كفروا فالحذف فيه ضعيف
ووجهه ان الاصل السكون فحذف كذلك ولان مجيء ما بعدها مما اوجب حركتها
انما كان بعد تحقق حذفها فبقيت على ما كان جائزا فيها انتهى قال ابن مالك
في النسهيل ويجوز حذف لام يكن جزما ولا يمنع ذلك اي جواز حذف اللام
الساكنة ملافاة ساكن وفاقا ليونس وخلافا لسيبويه انتهى قال الدماميني واختار
المص الاول مستندا الى استعماله وقعت للعرب كذلك كقوله * لم يك الحق
سوى ان هاجه * رسم دارقديس بهـ في بالسرر * وقوله فان لم تك المرأة ابدان
وسامة * فتسند ابدان المرأة جهة ضيغ * وقوله اذا لم تك الحاجات من همة
النبي * فليس بمعنى عنه فقد التام * قال ولا ضرورة في هذه الايات انتهى
الشاعر الاول من ان يقول لم يك حق سوى ان هاجه والثاني من ان يقول فان تكن
المرأة اخفت وسامة والثالث من ان يقول اذا لم يكن من همة المراء ما نوى
انتهى قال ابو حسان في شرح النسهيل لم يفهم ابن مالك قول النحويين
في الضرورة اي في ضرورة الشعر فقال في غير موضع ليس هذا البيت بضرورة
لان قائله ممكن من ان يقول كذا ففهم ان الضرورة في اصطلاحهم هو الاجساء
الى الشيء فقال انهم لا يلجئون الى ذلك الا لا يمكن ان يقولوا كذا فعلى زعمه لا توجد
ضرورة اصلا لانه مامن ضرورة الا يمكن ان انتهوا ونظم تركيب آخر غير ذلك
التركيب وانما يعنون بالضرورة ان ذلك من تراكيبهم الواقعة في الشعر المختصة به
ولا يقع في كلامهم انشر وانما يستعملون ذلك في الشعر خاصة دون انثر ولا يعنون
النحويون بالضرورة انه لا منسند ووجه من النطق به هذا اللفظ وانما يعنون
ما ذكرناه والا كان لا توجد ضرورة لانه لا من لفظ الا يمكن الشاعر ان يغيره انتهى

٨ والمرأة بكسر الميم ومعد
الهمزة آله الروية فكانه
نظر الى وجهه التبع فيها
فلم يره حسنا فتسلى نفسه
بانه يشبه الضيغ وهو الاسد
والوسامة بفتح الواو الحسن
والجمال والحاصل ان المرئي
فيها وان كان قبيح المنظر
لكنه شبيح

وتعال الدما مبنى ايضا كذلك اقول يؤيد ما قاله ابن مالك قول ابن الاثير
 في المثل السائر ان التأثر في استعمال الاعتراض الذي يفسد معنى الكلام اكثر
 ملامة من الناطم لان الناطم مضطر الى اقامة ميزان الشعر واما يلقيه طلب الوزن
 في هذه الورطات واما ان تأثر فلا يضطر الى اقامة الوزن فاذا اعترض اعتراضا
 يفسده توجه عاينه الانكار وايضا يلزم على قول ابن حبلان تسمية الضرورة
 بلاوجه وانكار هذه الامور سفسطة انكار الاوليات والحاصل المضطر يحل
 ما حرم عليه كقول امرئ القيس * وهل منعهن الاسعبد بخلد * قليل الهموم
 لا يبيت باوجال * فاذا كان قليل الهموم فانه لا يبيت باوجال وهذا تكرير
 المعنى الا انه ليس بعيب لانه قافية انتهى كلام ابن الاثير لمخاضا قال الدما مبنى ثم
 حذف نون يكن مقيد بان لا يتصل بانثون ضمير احترازا من ان يتصل بها ذلك
 فلا يجوز الحذف حينئذ كقوله * فان لم يكن بها او تكنه فانه * اخوها غدته امه
 بلبانها * فمن ثمة يتوجه على ابن مالك مناقشة في اطلاق جواز الحذف انتهى
 وفي التوضيح يجوز حذف نون يكن وذلك بشرط كونه مجزوما بالسكون غير
 متصل بضمير نصبه ولا متصل بساكن ووقع ذلك في التنزيل في ثمانية عشر
 موضعا بخلاف من تكون له عاقبة الدار وتكون لكها الكبرياء لا تنفء الجزم
 فيهما لان الاول من فوع والثاني منصوب وبخلاف وتكونوا من بعده فوما
 صالحين لان جزمه بحذف النون بالعطف على محل الجزم في جواب الامر
 وبخلاف تكونان يكتنه فلن تسلط عاينه فلا يحذف لانصاله بالضمير المنصوب
 انتهى قال ابن يعيش وابو حيان الضمائر ترد الاشياء الى اصولها فلا يحذف معها
 بعض الاصول اقول في الجواب عن طرف ابن مالك اتصال الضمير المنصوب
 بكان غير قياسي والقياس وعلمه الاكثر فان لم يكن اياها او تكن اياه كذا قال ابو يحيى
 الانصاري الا ان يدعى جواز اتصاله عند ابن مالك ثم اقول ادعاء الحذف
 لكثرة الاستعمال في بعض الآيات فيما لم يمنع مانع وهو ملاقة ساكن وعدم حذفه
 في بعضها مكابرة لان استعمال الكثرة والقلّة سببان في القرآن فالحق ما قاله الزركشي
 في حذف حرف النون الذي هو لام فعل تنبيهها على صفر مبدأ الشيء وحسابه
 وان منه ينشأ ويريد الى ما لا يحيط بعلمه غير الله تعالى مثل الميك نطفة حذف
 النون تنبيهها على انها مبدأ الانسان وصفر قدره بحسب ما يدرك هو من نفسه
 ثم يترقى في اطوار التكوين فاذا هو خصيم مبین فهو حين كان نطفة كان اقصى
 السكون كذلك كل مرتبة ينتهي اليها كونه هي ناقصة السكون بالنسبة لما بعدها

فالوجود دينوى كله ناقص الكون عن كون الآخرة كما قال الله تعالى وان الدار
الآخرة لهي السليوان وكذلك وانك حسنة يضاعفها حذفت النون تنبيها
على انها وان كانت صغيرة المقدار وحقيرة الاعتبار كان اليها ترتيبها وتضاعفها
ومثله وان يك مثقال حبة من خردل وكذلك الممك يا تيكم رسلكم بالبينات جاءتهم
الرسل من اقرب في البيان الذي اقل من مبتدأ فيه وهو الحس الى العقل
الى الذكر ورقوهم من اخفض رتبة وهي الجهل الى ارفع درجة في العلم وهي اليقين
وكذلك فلم يك ينفعهم ايمانهم اثني عن ايمانهم مبتدأ الاستفهام واقوله فانثني
الاصل وهذا بخلاف قوله الممك ان ياتي يتلى عليكم فان كون ثلاثة آيات قد امكن
كونه وتم وكذلك الممك ان يرض الله واسعة فهاجروا فيها هذا قد تم كونه وكذلك
لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب هذا قد تم كونهم غير منفيين الى تلك الغاية
المجمولة لهم وهي بحسب البينة انتهى انت خبير هذا الذي ذكره الزركشي
في كون الناقص غير ما ذكره الخوارج في حذفها لكثرة الاستعمال والدوران
وهذا معنى معقول ودليله واضح على ما ينسأه قبل (قوله لان ذلك كفر على كفر)
فيكون الكفر مركبا كالجهل المركب فيعاقب عليه كما يعاقب على اصل الكفر
ذكر الامام السرخسي لاختلاف في ان الكفار محضون بالايمان والعقوبات
والمعاملات بالعبادات في حق المواخذة في حق الآخرة انتهى ووجهه الله
اعلم ورسوله ان الكفار يعذبون بالنار لعدم اعتقادهم وعدم تصديقهم من باطنهم
ويعذبون بعدم العبادات من ظاهرهم فيكونون تركيبا من النار (قوله وانما الخلاف
في وجوب اداء العبادات الخ) اقول لتحقيق هذه المسئلة يحتاج الى تمهيد المقدمات
التفصيلية فان اردت التفصيل فاستمع لما يتلى عليك فانه نافع لا يمكن الوقوف
عليها الا بعد الاطلاع عليه ووجه الخلاف بين مشايخنا في وجوب اداء
العبادات في الدنيا ان الايمان اصل وسائر العبادات فروعه فاذا لم يوجد
الاصل لا يجب ادائها اذ لا صلاح لها بدونه اصلها وهو صحيح بدونها كذا في التحقيق
واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام شمس الأئمة وفخر الاسلام وهو المختار عند
المتأخرين وهو الصحيح واما عند العراقيين وهو مذهب الشافعي يجب ادائها
بناء على قيام الذمة لان الادمى يولد وله ذمة صالحة لها للوجوب باجتماع الفقهاء
بناء على العهد الماضي قال الله تعالى واذا اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم
واشهدهم على انفسهم الآية وقال وكل انسان الزمناه طائره في عنقه والذمة
العهد وانما اراد به نفس ورقبة ايها ذمة وعهد كذا في البردوي اعلم ان العلماء

اختلفوا في تفسير هذه الآية ذكره صاحب الكشاف ان معنى اخذ ذريتهم
من ظهورهم اخرجهم نسلا واشهدهم على انفسهم وقوله الست بربكم
قالوا بلى شهدنا من التمثيل والتخييل ومع ذلك لصب لهم الادلة على ربوبيتهم
ووجدانهم وشهدت بها وبصائرهم التي ركبها في انفسهم وذريتهم وقال الست
بربكم وكانهم قالوا بلى اشهدتنا شهدنا على انفسنا واقرنا بوجداننا لا يقال
ان الاصل في الكلام الحقيقة لانا نقول باب الاستعارة والتمثيل واسع في كلام الله
وكلام الرسول وفي كلام العرب وهذا هو مختار الشيخ أبي منصور الماتريدي
وعلى هذا لا يجوز التمسك بالآية في القضية نحن فيها كما هو مختار المتأخرين
وهو الصحيح وانما يكون تمسكهم في القضية بالسنة وهي ما روى ابن عباس
رضي الله عنهما ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال في تفسير هذه الآية
اخذ الله الميثاق من ظهر آدم فاخرج من صلبه كل ذرية ذراها فنشرها بين
يديهم قبلهم قبل ان يعنى عيانا بحيث يعاينهم ادم قال الست بربكم قالوا بلى شهدنا
وروى هذا الحديث جماعة منهم ابن عباس وابن مسعود وابي بن كعب والحسن
وابن جريح ومهر والسدي ومقاتل ومجاهد وابو العالية وعطاء بن نابت وابو قلابه
 وغيرهم رضي الله عنهم قال ابو العالية جمعهم جمعاً يومئذ جعلهم ارواحاً ثم
صورهم ثم اسقطهم واخذ عليهم الميثاق واشهدهم على انفسهم قال الست
بربكم قالوا بلى شهدنا قال فاني اشهد عليكم السموات والارضين السبع واشهد
عليكم اباكم آدم ان يقولوا يوم القيمة ما اعملوا اي كراهة ان يقولوا يوم القيمة
ما لم يعملوا اهلوا ان لا اله غيري فلا يشركوا بي واني وسارسل اليكم يذ كرونكم
وانزل عليكم كتابي قالوا نشهد انك الهنا لا اله غيرك فافروا يومئذ بالطاعة
وقال ابي بن كعب وابن عباس رضي الله عنهم جعلهم ناطقين مسلمين عدولا
مختارين فانه اشهدهم على انفسهم ولا يصح الاشهاد الا على الموصوفين
بهذه الصفات ولانه خاطبهم والخطاب دل على سماعهم واجابوا فهذا دل
على كلامهم ولانهم قالوا شهدنا على علمهم وعقلهم وهذه الاوصاف لا يكون
الامن الاحياء وليس بمسئلكم من الله وضع الحيوة والعلم والعقل في التماثل الضمير
اعتباراً بكلام عيسى وكلام الطير ونحو هدهد وكلام نملة سليمان فثبت ما ذكرنا
بهذا الحديث في رواية مقاتل ان الله مسح صفحة ظهر آدم النبي يعني امر
ما كابد ذلك فاخرج منه ذرية سوداء كهية الذر يتحركون ثم مسح صفحة ظهره

البسرى فاخرج منه ذرية سوداء كهية الذر فقال يا آدم هؤلاء ذريتك اخذ
 ميشافهم على ان يعبدوني ولا يشركوا بي شيئا وعلى رزقهم فتسألوا نعم يارب
 فقال لهم الست بربكم قالوا بلى ثم افاضه افاضه القداح ثم اعادهم جبهسا
 في صلب آدم فاهل القور محبسون حتى يخرج اهل الميثاق كلهم من اصلاص
 الرجال وارحام النساء فعلى هذا يجوز التمسك وذكر صا حب التبشير وصامة
 اهل النفسير على اخراج ذرية آدم من ظهره واخذ الميثاق عليهم في عصره
 كما قال ابو العالية وروى غيره بالاسانيد وعلى هذا صح التمسك في المسئلة على
 ان يجب على الكفار اداء العبادات في الدنيا بايمانهم في قالوا بلى بالكتاب والسنة
 لتكون ذمتهم صالحة للوجوب فلهذا ذهب العراقيون وهو مذهب الشافعي
 الى انهم يؤمرون باداء العبادات في الدنيا لكن لابد من التوفيق بين الكتاب
 والسنة اذا التمسك لا يوافق الحديث لان الآية تدل على اخذ الذرية من ظهر
 بنى آدم حيث قال من ظهورهم وقوله تعالى من ظهورهم يدل البعض من الكل
 بتكرير الجار والحديث يدل على اخراج الذرية من صلب آدم قلت وجه التوفيق
 بينهما ان الله اخرج ذرية بعضهم من ظهور بعض على حسب ما يتوالدون
 الى يوم القيمة فكان ذلك في زمان تكليف كما يكون موت الكل في ادى مدة
 بالنفخ في الصور وحيوة الكل بالنفخة الثانية كذا في شروحه البردوى (قوله وعند
 صامة مشايخ ما وراء النهر لا يؤمرون باداء ما يحتمل السقوط منها) اى من العبادات
 انت عرفت ان الايمان اصل وسائر العبادات فروعها فاذا لم يوجد الايمان فكيف يؤمر
 بصفته اهل ان العبادات نوعان الايمان وفروعه وهى اى العبادات ثلاثة انواع اصل
 وملتقى به وزوائد اما الاصل فالتصديق في الايمان وهو اصل يحتمل السقوط
 بحال بعد الاكراه وبغيره من الاعذار كاعتقال اللسان ولا يبنى التصديق في الايمان
 مع التبدل بحال بمعنى لاقى حال الاكراه ولا في غيريه واما الملتقى به فهو
 الاقرار باللسان وهو ركن في الايمان ملحق بالتصديق بالنسبة اليه وهو في الاصل
 دليل على التصديق بمعنى ليس بركن لانه يحتمل السقوط في حال الاكراه فانقلب
 ركنا في احكام الدنيا والاخرة حتى اذا صدق بقلبه ولم يقر بلسانه بعد التمكن
 منه لا يكون مؤمنا عند الله تعالى كما سبق حتى اذا اكراه الكافر على الايمان
 فامن صح ايمانه بناء على وجود احد الركنتين واما الزوائد فهى اصل في فروع
 الايمان وهى الصلوة وهى عماد الدين الذى يشتمل ظاهر الانسان وباطنه الا انها
 لما صارت اصلا بواسطة الكعبة كانت دون الايمان الذى صارت قرينة بلا واسطة

ثم الزكوة التي تملقت باحد صنعي النعمة وهو المال وهي دون الصلوة لان نعمة
البدن اصل ونعمة المال فرع والاولى صارت رتبة بواسطة القبلة التي هي
جواد وهذه صارت رتبة بواسطة الفقير

باب النهي

(قوله ومنه) اي من الخاص النهي لانه خاص في التحريم ككون الامر خاصا
في الوجوب لانه ضده ومقابل له ولانه مطابق عن القرينة الدالة على ان المنهي عنه
قبيح اعينه او افسيره او مطلق عن القرينة الدالة على انه حقيقة او مصروف
الى مجازة فينصرف الى كماله وهو التحريم خصوصا في التعريف فيكون خاصا
فيه ثم النهي لغة المنع ومنه سمي العقل ذهنية لانه منع العقل عن مباشرة القبيح
(قوله وهو) اي النهي في اصطلاح الاصول (قوله لفظ طلب به الكف الخ)
اقول لما كان النهي مقابلا لامر وكان في تعريف الامر من الزيف والمختار
ولكن المختار لا يخفى عن النظر فيه اجاد المص في الامر تعريفا وكذا في النهي مع
ان تعريفه في كل واحد منه لا يخفى عن النظر فيه ولاجل هذا ترك فخر الاسلام
تعريف الامر والنهي قال صاحب الكشف في النهي وتعريف الاصوليين
كثير قال بعضهم هو استدعاء ترك الفعل بالقول ممن دونه وقيل قول القائل لغيره
لاتفعل على جهة الاستعلاء وهو مختار صاحب التوضيح قال في الباب الثاني
الامر قول القائل استعلاء افعل والنهي قوله استعلاء لاتفعل انتهى لكن المختار
التعريف الاول وقيل هو اقتضاء كف عن الفعل على جهة الاستعلاء وهذه
البارات قريب بعضها عن بعض (قوله اي من حيث انه كف الخ) قبل المص
بهذه الحثية لخراج اكفف لان قيد الحثية معتبر في التعريف (قوله وامتناع
عن الفعل الخ) عطف تفسيرى قيد الحثية لان معنى الكف المنع فيكون التقدير
هو لفظ طلب به الكف وهو الامتناع او عطف على المغايرة فيكون المحجوع قيد
الحثية لان الكف يطلق على النسخ الذي لا اختيار للعبد فيه كالجعل بين
الاختين والتوجه في الصلوة الى بيت المقدس وغيرهما لكن الاول اولى لان النهي
لطلب الامتناع عن الفعل بناء على اختيار العبد لان يصير مجازا عن النسخ
كما قال الشافعي لان النهي ضد الامر وهو لطلب الفعل باباغ الوجوه مع بقاء
اختيار العبد وكذلك النهي في طلب الامتناع عن الفعل باكد الوجوه وهو
التحريم مع بقاء اختيار العبد في مباشرة المنهي عنه (قوله لان حيث انه الخ)
حاصله ان النهي وهو طلب امتناع الفعل الذي فهم من الصيغة لان نفس الكلمة

كما فهم طلب الفعل في الامر من الصيغة لامن لفظ امر (قوله فلا يرد النقض بقولنا
اكفف في الامر الخ) اقول لاحاجة الى هذا التكلف لانه لم يقل في تعريف النهي
وهو قول القائل لا تفعل كما قال صاحب التوضيح وغيره حتى يرد النقض بقولنا
اكفف في الامر فدخل اكفف في النهي لان معناه ان تقول لا تفعل كقوله تعالى
وذروا البيع اذمعناه ولا يبايعوا كما دخل اغضام في الامر كذا قال صاحب
الكشف لكن النزاع ان صيغة النهي المختص بالتحريم دون الكراهة او على
العكس او مشترك بينهما بالاشتراك اللفظي او المعنوي او موقوف على ما تقدم
في الامر لكن المص لم يذكر الموقوف في النهي كما ذكر في الامر لانه ذكر في
التقويم ويحتمل ان لا يكون الاختلاف بالموقوف لان القول به يؤدي الى
ان يصير موجب الامر والنهي واحدا وهو الوقف وهذا لا سبيل اليه
انتهى لكن النزاع في الامر بين الوجوب والتهديد والتدب والاباحية
وفي الباقي مجاز بالاتفاق واما في النهي فمجاز في غير التحريم دون الكراهة بالاتفاق كذا
في الكشف وصيغة النهي مترددة بين التحريم كقوله تعالى ولا تقربوا زنا
والكراهة كقوله وذروا البيع اذمعناه ولا يبايعوا او التحريم كقوله تعالى ولا تمدن
عينك الابهة وبيان العاقبة كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا والدماء لا تكفني
الى نفسي والياس كقوله تعالى لا تعتذروا اليوم والارشاد كقوله تعالى لا تسأوا
عن اشياء والشفقة كقوله عليه السلام لا تتخذوا دوابكم كراسي (قوله جزما الخ)
زاد هذا القيد لخراج الكراهة كما زاد في الامر لخراج التدب والاباحية فترشده
فان المكروه) الفاء علة لقوله خرج (قوله ليس بمنهي عنه حقيقة) اي ليس نهى
الكراهة منها حقيقة وان رجع جانب ترك الفعل لان النهي مطلق
والمطلق كامل فيوجد الكمال في التحريم لا في انتزيعه (قوله لان موجب
النهي وجوب الانتهاء الخ) علة للبرس وموجب بالفتح وهو اثر الصيغة حاصلة ان
موجب النهي وجوب الانتهاء وهو الاثر للامر الثابت بالنهي عن جباة
النهي عنه وجوب الانتهاء اثر الامر والامر حقيقة في الوجوب كما سبق فيكون
النهي حقيقة في التحريم لانه ضده اقول الحق ان وجوب الانتهاء حكم الامر
لاموجه لان صاحب الميراث قال ان حكم النهي صيرورة الفعل المنهي عنه حراما
وثبت الحرمة فيه فان النهي والتحريم واحد وموجب التحريم هو الحرمة
كموجب التملك هو ثبوت الملك هذا هو حكم النهي من حيث انه نهى فاما
وجوب الانتهاء حكم النهي من حيث انه امر بضده في الحقيقة وجوب الانتهاء

حكم الامر الثابت بالنهي وكون الفعل المنهي عنه حراما حكم النهي ومقتضى
 النهي شرعا فبحسب النهي عنه كما ان مقتضى الامر حسن المأمور به لان الحكم
 لا ينهي عن فعل الا ليقبحه كما يأمر بشئ الا لحسنه قال الله تعالى وينهي عن الفحشاء
 والمنكر فكان القبح من مقتضيات شبر ما لا لغة (قوله والخلاف في انه حقيقة
 في التعريم فقط) كما قال اكثر مشايخنا (قوله اوفيه) اي في التعريم وفي الكراهية
 اعداد الجار لاستقلال الوضع في كل واحد منهما ان كان مشتركا لفظيا كالعين ابل
 ان ما قيل في الامر قبل في النهي الا انهم اتفقوا ان صيغة الامر ليست حقيقة
 في جميع المعاني بل الخلاف انما كان في الذب والاباحة والوجوب والتهديد
 وفي الباقي مجاز وكذلك في النهي اختلفوا في التعريم والكراهية وفي الباقي مجاز
 بالاتفاق انت عرفت قبل ان بعض الواقعية قال الامر مشترك بين الوجوه الاربعة
 بالاشتراك اللفظي كالعين ونقل ذلك عن الاشعري في بعض الروايات وابن شريح
 من اصحاب الشافعي وبعض الشيعة والى هذا القول اشار فخر الاسلام وجعل
 التوبيخ من مواجبه وكذلك في النهي وقبل الامر مشترك بين الوجوب والذب
 والاباحة بالاشتراك اللفظي كذا قال صاحب الكشف وقيل بالاشتراك المعنوي
 تحرزا عن اللفظي وهو ان يكون حقيقة في الاذن الشامل للثلاثة في الامر وكذلك
 يكون حقيقة في ترجيح ترك الفعل الشامل للتعريم والكراهية في النهي وهو
 مذهب المرتضى من الشيعة والاشتراك اللفظي منقول عن الشافعي قال ابو الحسن
 الاشعري في رواية القاسمي الباقلاني والغزالي ومن تابعهم لا يدري انه حقيقة
 في الوجوب فقط او في الذب فقط او فيهما معا بالاشتراك وكذا في النهي فعمل
 قول هؤلاء جميعا لاحكامهما اصلا بدون القرينة الا ان توقف مع انعقاد ان
 ما اراد الله منهما حق لانه يحمل لازدحام المعاني فيهما وحكم المجهول التوقف
 الا ان اتوقف عند البعض في نفس الموجب وعند البعض في تعيينه وقال مشايخ
 سمرقند رئيسهم ابو منصور ما تريد ان حكم الوجوب عملا لا اعتقادا فيكون
 في النهي كذلك (قوله اي لطالب الكف) وهو صيغة النهي وهو الانشاء (قوله
 خرج به) اي بوضعه له (قوله اللفظ الموضوع للاخبار الخ) يعني خرج اللفظ
 الموضوع للاخبار عن طالب الكف وان اختصر منه النهي على قصد الانشاء
 لا الاخبار كما سبق في اختصار الامر لكن في تعبيره نوع قصور فتأمل (قوله
 استعماله) فيه بحث لانه تمير بعد الجملة ما عليه طالب هذا مذهب سبويه والمالزي
 والمبرد والزجاج والقاسمي وقال ابن منصور وذهب المحققون الى ان العامل

هو الجملة المنتصب من تمامها لا الفعل ولا الاسم الذي جرى مجراؤه ولا جمل هذا
 وقع في تعريف المتقدمين من الاصوليين بقولهم على جهة الاستعلاء ليكون
 مثل هذا التمييز متنازع فيه لكن المص ومصاحب التوضيح والتلويح اختساروا
 استعلاء اختصارا في التعريف (قوله خرج به الدعاء والالتماس) لانهما ايسر
 على جهة الاستعلاء مثال الدعاء لا تكلني الى نفسي واما الالتماس بصيغة النهي
 فهو من الأدنى الى الأعلى كقول المظالم للظالم لا تطلم ولا تفعل لكن الالتماس
 في النهي ليس بمذكور في شروح البردوي وغيرها لكن المص فاس النهي
 على الامر واما اخرجهما عن التعريف لانهما مجازان في النهي اقول لاحاجة
 الى اخرجهما بهذا القيد لانهما خرجا بقوله جزما كما خرج غير التحريم (قوله
 لان قولك لا تضرب مثلا لا يصدر منك ضرب الخ) يعني قوله لا تضرب مختصر
 من لا يصدر منك ضرب فبقع النكرة وهي ضرب في سياق النفي فتم اقول
 هذا التقدير يخالف بما قدره في الامر لانه قال ان اضرب مختصر اطلب منك
 الضرب فالاولى ان يقول في الامر ان اضرب مختصر من اطلب منك ضرب
 كما قال الفريق الاول حتى يصح ان يقول ان معنى لا تضرب لا يصدر منك ضرب
 لكن الفرق بينهما ان العموم في الامر عند الفريق الاول مأخوذ من المصدر
 لا من اللام الا ترى ان قوله تعالى لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا
 حيث وصف الثبور بالكثرة مع انه نكرة في موضع الاثبات فعمل له بحتمل العموم
 باختياره مصدر لانه نكرة فانك اذا قلت رأيت رجلا كثيرا لا يصح ان النكرة
 في موضع الاثبات تختص وان كانت شائعا يتناول واحدا من افراد الجنس ^{مستلزم}
 حار يقي البدلية واما في النفي فتم ضرورة كما سبق (قوله يدل على انقضاء الدوام
 كقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة) اقول ان حقيقة النهي وموجبه عندنا في الافعال
 الشرعية ان يثبت القبح في غير النهي عنه وان يبق النهي مشروعا بمتصور
 امتناع المكلف عنه باختياره كما في هذه الآية لانا ان النهي عنه تقرب المصلي
 الى الصلوة سكرانا لا التقرب الى الصلوة وكذلك الصلوة في الارض المقصوبة والبيع
 وقت النداء والطلاق في حالة الطيب ولاجل هذا يجوز جميعها مع الكراهة عندنا فان
 قيل لم لا يجوز مع الكراهة في قوله تعالى ولا تشكروا ما نكح آبائكم مع ان النهي عنه
 مقيد قلت هذا محتمل النهي وهو ان يثبت القبح في عين النهي عنه فلا يبق
 مشروعا اصلا بصير النهي مجازا عن التسخير فانتهى المطلق بحتمل على حقيقة
 وهي ان يكون النهي عنه قبيحا لغيره مشروعا باصله الا ان يقوم الدليل
 على خلافة فيجب اثبات محتمله مجازا وهو ان يكون قبيحا لغيره مشروعا

داخلة في حقيقة الفعل الخ) يعني ان القبح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات
هو المجموع المركب من الفعل والاضافة لان الفعل يتصف بالحسن والقبح
فيكون داخلة في حقيقة الفعل لان الفعل جنس والاضافات فصول مقومة
لانواعه كما يقال فذل حسن وفعل قبيح والحسن والقبح لذاته انواع لا الجنس
نفسه فلا يكون المراد في القبح من حيث هو هو لانه ليس بقاء بنفسه لان
الاضافة ليس لها وجود منفرد ليتصور تعيينها بنفسها بل وجودها ان يكون
امرا لاحقا للاشياء لكن يرد عليه ان ادخال الاعراض في حقيقة الفعل غير
جائز لان الحقيقة باقية والاعراض غير باقية فلا يخص منه فالتفصيل في شرح
المواقف (قوله وان حسنه وقبحه) عطف على ان الاضافة وضمير حسنه
راجع الى الامر وقبحه الى النهي (قوله الجهات يقع هو ايها الخ) يعني ان الحسن
او القبح لو كان من حيث هو هو لما اختلف بان يكون الفعل قبيحا تارة وحسنا
اخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان الكذب قبيح ثم يحسن
اذا كان فيه عصمة من الظالم كما سبق ولهذا قال صاحب التوضيح القبح بغيره
باطل اتفاقا (قوله بل المراد الخ) اضراب عن ليس المراد (قوله ان عين الفعل
الذي اضيف اليه النهي الخ) حاصله المراد من النهي عنه او القبح هذا
المجموع المركب وهو عين الفعل الذي الخ (قوله قبيح) خبران (قوله وان كان
ذلك لمعني زائد على ذاته الخ) اي وان كان النهي لمعني زائد على قبح ذاته (قوله
كالكفر والظلم والعبث الخ) لان قبح الكفر بحسب الموضع معلوم عند اهل المل
فلا يتوقف معرفة قبحها على الشرع ككفر ان التهمة ثم زاد عليه بالنهي
عن الكفر بالله وكذا الظلم والعبث حاصله ان معنى الفعل في هذه الاشياء باعتبار
الموضع واللغة كاف في النهي ولا يحتاج الى اعتبار معنى شرعي لان القبح الاصيل
يكفي للنهي (قوله عرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود السمع الخ) اقول فيه
بحث لان قبحه لا يعلم بمجرد العقل بل بالمعاشرة والحس قال في شرح الاسلام قال النهي
عن الافعال الحسية دالة على كونها قبيحة في انفسها لمعني في اعيانها بلا خلاف
الا اذا قام الدليل على خلافه انتهى قال صاحب الكشاف في قوله لمعني
في اعيانها بلا خلاف لان الاصل ان يثبت القبح فيما اضيف اليه النهي لا فيما
ام يضاف اليه فلا يترك هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا لانه يمكن
تحقق هذه الافعال مع صفة القبح لانها توجد حسنا فلا يمنع وجودها بسبب
القبح انتهى (قوله اولعنه شرعا) فان قبيل البيع من قبيل لعنه وضعا

لان الكفار يتبايعون ويتعاملون بجميع المعاملات قبل الشرع وكذا النكاح
 قال النبي صلى الله عليه وسلم ولدت من نكاح لامن سفاح (قوله والحرايس مال)
 فضلا عن التقوم فيكون باطلا لانعدام ركن البيع وهو مباداة المال بالمال فان الحار
 لا بعد ما لا عند احد ممن له دين سماوي كما قال صاحب الهداية والشرع قصير على
 مال متقوم حال العقد والحرايس مال فيكون باطلا لرجوع النهي الى الاصل لا
 الى الوصف (قوله البطلان الخ) اقول فيه بحث لان الكذب داخل فيما يقع لهينه
 وكضاهة الكفر قال فخر الاسلام والنهي المطلق ينقسم انقسام الامر ما يقع لهينه
 وضاهة مثل الكفر والكذب والعبث انتهى وقال صاحب الكشف وهو قسمان
 قسم لا يحتمل ان يسقط عنه القبح بحال كالكفر وهو مقابله الايمان وقسم يحتمل
 ذلك كالكذب فان قبحه يسقط في اصلاح ذات البين وفي الحرب وفي ارضاء
 المنكوحين وتخليص الظالم كما ورد به الاثر انتهى فعلى هذا التحقيق يجوز الكذب
 ولا يكون حكمه البطلان بل يكون مشروعا بوصفه فتأمل اعلم ان بيان هذه
 يحتاج الى تقرير الاقوال وتفسير المنازل اما الاقوال فالظاهر من مذهب الشافعي
 انه يدل على بطلان الافعال الشرعية من العبادات والمعاملات والمحقوق
 من اصحابه فرقوا بين العبادات والمعاملات وعندنا لا يدل على البطلان اصلا
 واليه يميل الغزالي كذا في شروح البردوي فان قبل كيف يحكم على البطلان
 في المعاملات الشرعية كبيع الحر مع ان الاصل عندنا ان النهي في الافعال
 الشرعية يقتضي ان يكون المنهي عنه قبيحا في غيره حتى يبق مشروعا قلنا نعم
 ان الاصل والحقيقة في النهي المطلق عندنا ان يكون المنهي عنه قبيحا لغيره
 مشروعا باصله الان يقوم الدليل على خلافه فيجب اثبات محتمله وهو ان يكون
 قبيحا لهينه غير مشروع اصلا كما في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وكافي بيع
 المضامين والملاقيح وبيع الحر واما المنازل فالصحيح والباطل والفاسد والمكروه
 وحاصله ان الصحيح ما كان مشروعا الاصل والوصف والباطل ما كان غير مشروع
 الاصل والوصف والفاسد ما كان مشروعا الاصل وغير مشروع الوصف وعند
 الشافعي الباطل والفاسد لفظان مترادفان وعندنا الفاسد اعظم من الباطل والمكروه
 ما كان مشروعا الاصل والوصف لكن جاوره وصف القبح كالنهي عن المصوبة
 في ارض مغصوبة والبيع في وقت النداء والطلاق في حالة الخبث (قوله لا يتصور
 انفكاكه عنه الخ) ضمير انفكاكه راجع الى الغير وضمير عنه راجع الى المنهي عنه
 حاصله ان الاعراض عن ضيافة الله تعالى لا ينفعك عن صوم العباد واما التفسير

وهو فصح لمعنى في غيره (قوله ولا يكون من الشروط) اى لا يكون ذلك الغير منها
كالثنية في الصوم اقول فعلى هذا يجب ان يقيد الوصف اللازم بان لا يكون
من الشروط لان الاعراض عن ضيافة الله تعالى محمول على صوم الايام المنهية
فيكون الموضوع والمحمول متحدا فاذا لم يكن الاعراض من الشروط فلا يكون
وقت الصوم من الشروط ولا خفاء في ان الوقت من شروط الصلوة والصوم
والمصنف جعله في الصوم وضعاً لازماً كذا في التلويح (قوله سواء صدق على
الملزوم الخ) اى سواء كان ذلك الغير محمولا على الملزوم وهو صوم الايام المنهية
نحو صوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى (قوله اولا كالثني) اى
اولا بصدق على الملزوم كالثني لانه لا يقال البيع ثمن بل يقال البيع مبادلة المال
بالمال بالتراضي في الشرع (قوله فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن) كالذراع وصف
في الثوب الا ترى انه عبارة عن الطول والعرض لكنه ليس بشرط لا يقابله
الثمن الا اذا كان وصفا مرغوبا (قوله وليس ركنه) اى ليس ذلك الغير وهو
الثمن ركن البيع لان ركن البيع الايجاب والقبول فلا بد له من الاهلية وهو العقل
والبالوغ ومن مقابلة المال بالمساو فيكون البيع بالخمر لانه مال والبيع بالخمر منهي
بوصفه لان الخمر مال غير متقوم فصالح ثمن من وجه دون وجه ففساد فاسدا
لاباطالا ولا خلل في ركن البيع ولا في محله ففساد قبيحا بوصفه مشروحا باصلة
كذا في البردوى ومشروحه وركن البيع على ما ذكره صاحب الهدياية مبادلة
المال بالمال وكذا قال المصنف في البيع بالخمر سبأ في بعد الورقتين (قوله لانه مقصود
اصل الخ) يعنى ان الثمن وسيلة الى المبيع المقصود اصلى لان الدراهم والدنانير
ليسما ينفع بهما الا بالانلاف فلا يكون مقصودا اصليا (قوله يجرى مجرى
الات الصناعة) اى جرى الثمن في تحصيل المقصود الاصلى مجرى الات
(قوله كصوم الايام المنهية) اقول اثر الاختلاف بيننا وبين السافعي يظهر
في مثل هذه المسائل وبيان هذا الاصل في صوم العيسد بنوايام التشريق والبيع
الفاسد انها مشروعة عندنا لاحكامها وهى الجواز في الصوم والمالك في البيع
وعند السافعي باطلة منسوخة لاحكامها لكن فيه بحث لانه انما اعتبر ان صوم الايام
المنهية يسقط الواجب المنذور كان صحيحا عند فساد الصحة بكونه مسقطا للقضاء
كما قال بعض الفقهاء ان الصحة في العبادات عبارة عن كون الفعل مسقطا للقضاء
فلا يكون مثالا بالفاسد واما ان اعتبر كونه غير مشروع الوصف كان فاسدا
لاصحها لان الصحيح ما كان مشروع الاصل والوصف ويمكن ان يجاب

عن الاول بان النزاع مع الخصم في الصحة بمعنى استحقاق الثوب وسقوط القضاء وموانعة امر الشارع وههنا الصحة ليست كذلك ومراد من فسر الصحة بكونه مسقطا للقضاء هكذا فتأمل (قوله يتصور انفكاكه في الجملة الخ) اقول المثال المشهور في المجاور الصلوة في الارض المغصوبة والطلاق في حالة الحيض فلا يتصور انفكاكهما عنهما وان امكن الانفكاك في الجملة في هذا المثال الا ان يقال الانفكاك في المجاور في الجملة يكفي (قوله سواء صدق عليه) اي سواء كان ذلك للغير المجاور محجولا لمنهى عنه نحو البيع وقت النداء اخلال للسعي لكنه قابل لانفكاكه الاخلال عنه كالبيع في الطريق ذاهبين (قوله والاول كالبيع وقت النداء) اي المجاور لمنهى عنه يتصور انفكاكه في الجملة ومحجول عليه كالبيع وقت النداء (قوله الواجب) صفة السعي (قوله وبالعكس) اي وقد يوجد الاخلال بدون البيع كالتوقف في طريق الجمعة بدون البيع (قوله والثاني) اي كون ذلك الغير المجاور لمنهى عنه يتصور انفكاكه في الجملة ولكن لا يصدق عليه نحو قطع الطريق فانه لا يصدق على السفر فلا يقال السفر قطع الطريق لكن قطع الطريق ينفيك عن اسفر قطاع الطريق كمن سافر لقطع الطريق ولم يمكن لما منع اولعدم وجدان شخص فيه فرجع الى منزله (قوله والمنهى المطلق الخ) اقول بين المص اولا انه منى له منى او لغيره ثم شرع المطلق على خلاف طريقة فخر الاسلام وغيره لان فخر الاسلام وغيره قال باب المنهى ومن هذا الاصل المنهى والمنهى نوصان نهى عن الافعال الحسية مثل الزنا والقتل وشرب الخمر ونهى عن التصرفات الشرعية الصوم والصلاة والبيع والاجارة انتهى ثم قسم في كل من الافعال الحسية والشرعية على حقيقة في انفسها واخرى فيها طريق المتقدمين لان المطلق مقدم والتقييد عارض والمص اربعة الطريقة لان معرفة المنهى المطلق عن القرينة الدالة على القبح بعينه او لغيره يتوقف على معرفتهما ولاجل كونهما يوقفا عليهما قدمهما واسكن وجهه (قوله عن القرينة الدالة الخ) وفي الكشف والمنهى المطلق عن القرينة الدالة على ان المنهى عنه قبح بعينه او لغيره او المطلق عن القرينة الدالة على حقيقته او مصروف الى مجازته انتهى (قوله عن الافعال الحسية وهي ما لا يكون موضوعا في الشرع الخ) قال صاحب الكشف وسائر الشراح في تعريف الافعال الحسية وهي التي يعرف وجودها حسا ولا يتوقف تحققها ومعرفة على الشرع لانها كانت معلومة قبل الشرع بالهس والمعاينة فان قيل التصرفات الشرعية كالصلاة وغيرها تعرف

بالحس ايضا قلت الصلوة على الهيئته المخصوصة ليست بحسبة فقط بل تعرف
 بالحس والشرع على الهيئته المخصوصة فلا يكون معلومة قبل الشرع وهذا المعنى
 ما قاله صاحب التوضيح المراد بالحسيات مالها وجود حسي فقط والمراد بالشرعيات
 مالها وجود شرعي مع وجود حسي كالبيع انتهى لمخصصا (قوله لحكم مطلوب الخ)
 اي لا يكون الافعال الحسية المنهية عنها موضوعة في الشرع لحكم مطلوب اصلا
 كالزنا والقتل وشرب الخمر (قوله تقتضي الاول يعني القبح لعينه الخ) لان القبح
 في اقتضاء النهي المطلق حقيقة لان المطلق من كل شيء يتناول الكمال منسب
 ويحتمل القاصر والكمال في صفة القبح ان يكون القبح في المنهية عنه وهو لعينه
 لاني غيره اذا ناقص موجود من وجه دون وجه (قوله وانتفاع المانع وهو القرينة)
 لان النهي اضيف الى المنهية عنه فيجب العمل بحقيقته وهو ان يثبت قبح
 لعين المنهية عنه لا لغيره الا بدليل وهو مشتق بالمطلق لا يقال فيه شبهة عدم
 الاضافة الى المنهية عنه لعينه لانا نقول شبهة عدم لا يثبت حقيقة الوجود (قوله
 او كون الفعل شرعيا الخ) عطف على القرينة يعني او انتفاء المانع وهو كون
 الفعل شرعيا في الاصل فيجها في الوصف بان يجعل النهي مجازا في الاصل لانه
 لم يجعل الاصل منها عنه حقيقة مع ان النهي اضيف اليه وحقيقة في الوصف
 مع ان النهي غير مضاف اليه وهذا عكس الحقيقة وقلب الاصل لان الوصف
 تابع الاصل وفي الشرع يصير الاصل تابعا للوصف في صحة اضافة النهي اليه
 اذا لا يوصف لم يصح اضافة النهي اليه واما كونه عكس الحقيقة فلكون
 عكس ما يقتضيه حقيقة الكلام لان الاصل ان يثبت حكم النهي ومقتضاه
 فيما اضيف اليه النهي وان لا يثبت فيما لم يضاف اليه و متى ثبت مقتضاه
 فيما لم يضاف اليه ولم يثبت فيما اضيف اليه كان عكس الحقيقة لان فيه اثباتا
 لم يوجب به الكلام وابطال ما اوجبه وهذا في النهي الذي اضيف الى الشرع
 مطرد فيكون مانعا من ارادة الحقيقة والعكس في التحقيق مرادف لقلب الاصل
 (قوله كالظلم) يعني ان النهي عن الافعال الحسية يقتضي ان يكون القبح في ذات
 المنهية عنه كالظلم فانه معناه لغة وحسا قبح مر كوز في العقل ^{لذلك} الشرع ام لا
 (قوله والنهي عن الافعال الحسية المقارنة بالقرينة يقتضي القبح لغيره) يعني ان
 النهي عن الافعال الحسية دالة على كونها قبيحة في انفسها لمعنى في احبائها
 بلا خلاف كالزنا والقتل وشرب الخمر الا اذا قام الدليل بخلافه كالوطى في حالة
 الحبض فانه منهى لغيره وهو الاذى بدليل قوله تعالى قل هو اذى لالذاته ولذا

يثبت الحل بالزوج الاول والنسب وتكميل المهر والاحصان وسائر الاحكام التي
تثبت عليه (قوله في الوصف) يعني في صورة كون ذلك الغير هو الوصف اي
في الافعال الحسبة (قوله كالاول يعني كالقبض اعينه) اي باطل مع كونه وصفا انت
عرفت في الشرعيات اذا كان القبض في الوصف يكون فاسدا واما في الافعال الحسبة
فان كان القبض في الوصف يكون باطلا حاصلا ان انتهى عن الفعل الحسي بحمل
عند الاطلاق على القبض اعينه اي لذاته او لجزئه وهو باطل اتفاقا ويحمل على
القبض لغيره بواسطة القرينة فذلك الغير ان كان وصفا قائما بالنهاي عنه فهو
بمكاملة القبض اعينه يعني يكون باطلا ولا يترتب عليه الاحكام وان كان الغير مجاورا
منفصلا عنه فلا والتحقق في المفصلات (قوله اي لا يكون المنهي عنه في صورة
المجاور كالاول حتى يكون قبضا اعينه حكما الخ) اي لا يكون المنهي عنه
في المجاور باطلا حكما كالوصف القائم بالنهاي عنه (قوله ولا يترتب عليه حكم
شرعي الخ) عطف على قوله حتى يكون قبضا الخ اي وحتى لا يترتب عليه حكم
شرعي بل يترتب عليه حكم الحل الزوج الاول والنسب وتكميل المهر وغيرها
في وطئ الحايض واما في وصف القائم كالزنا فلا لان الزنا حرام محض فلم يصلح
سببا لحكم شرعي هو نعمة لانه لا بد من المناسبة بين السبب والحكم لا يقال آه
العالم واحزن الجاهل لان الاهانة لا تناسب السلام كما ان الاهراز لا يلزم الجاهل
ولا مناسبة هنسا كذا في الكشف (قوله كوطئ الحايض) اقول الفرق بين النهي
المطابق عن الافعال الحسبة وبين النهي عنها بالقرينة المجاورة ان نظير الاول
قول الطبيب للمريض لا تأكل اللحم فان الشبع من الاكل اعني في اللحم وهو انه
لا يوافقه ونظير الثاني قولك لغيرك لا تأكل هذا اللحم وقد عرفت انه مسموم يكون
المنع لقبض في غيره وهو السهم المجاور لالعينه فلا يكون قبضا اعينه لاحقية ولا حكما
بل يبقى الاصل مشروعا فيترتب الحكم عليه وهو الحل الزوج الاول والنسب
وتكميل المهر والاحصان (قوله والنهي عن الافعال الشرعية) اي عن الافعال
الحسبة الشرعية (قوله اول الثاني الخ) نصب بفعل مقدرو هو يقتضي واول
الثاني فيجب لغيره وصفا لكنه باطل وفي الافعال الشرعية فاسد (قوله فيصح
المنهي عنه باصالة) يعني ان وجب النهي وحقيقته عندنا في الافعال الشرعية
ان يثبت القبض في غير المنهي عنه وان يبقى المنهي عنه مشروعا ليتصور امتناع
المكلف عنه باختياره (قوله لان كون الفعل شرعا الخ) متعلق بقوله فيصح
(قوله قال الشافعي النهي المطلق عن الافعال الشرعية يقتضي الاول الخ)

يعني موجب النهي وحقيقته عند الشافعي ان يثبت القبح في غير المنهيات عنه
 فلا يبقى مشروعا املا كما في الفعل الحسي (قوله فيبطل المنهي عنه التحليل) اي
 يبطل المنهي عنه لان الشيء اذا كان قبيحا لعينه يكون باطلا (قوله لاقتضاء
 الكامل) متعلق بقوله فيبطل اي يبطل لاقتضاء كمال النهي وهو المطلق كمال
 القبح وهو لعينه (قوله كما في الامر) اي كافتضاء الامر المطلق الحسن الكامل
 يعني قال الشافعي انكم اتفقتم ان الامر المطلق يقتضي ان يكون المأمور به
 حسنا كاملا لعنه في نفسه كالصلاة والصوم الا بدليل كالوضوء والجهاد فينبغي
 ان يكون العمل بحقيقة النهي كالامر وهذه مقدمة قياسية فاذا كان النهي ضد
 الامر ثبت ان المطلق من كل شيء يتناول الكامل منه ويحتمل الفاضل بترك
 هذا العمل من غير ضرورة ولا ضرورة هنا (قوله ولتضاد الشرعية والمعصية)
 اقول الاول ان يقول ولتضاف بينهما لانه قال فخر الاسلام بين كونه معصية
 وبين كونه مشروعا وطاعة تضاد وتناف انتهى قال صاحب الكشف التضاد راجع
 الى كونه طاعة ومعصية والتنافي راجع الى كونه مشروعا ومعصية من قبيل اللف
 والنشر المشوش اما التضاد بين المعصية والطاعة فظاهر لانهما امران وجوديان
 بينهما غاية الخلاف واما التنافي بين المشروعية والمعصية فن حيث ان الشيء
 اذا كان مشروعا لا يكون معصية البتة وبين الامعصية والمعصية تناف انتهى
 قال صاحب البرهان والمنساق جنس يدخل تحتها التضاد والتناقض وغيرها
 وفي بعض النسخ لم يذكر التضاد لدخوله تحت التنافي انتهى فعلى هذا التحقيق
 وجب ان يقول تضاد بين الطاعة والمعصية او يقول لتضاف بين المشروعية
 والمعصية كما قال صاحب التوضيح ويمكن ان يجاب ان القوم يطلقون التضاد
 والتنافي والتناقض ولا يريدون بهما معانيهما المصطلحة بين قوم وانما يريدون نفس المخالفة
 كما قال صاحب الكشف في محل اخر (قوله قلنا في الجواب عن الدليل الاول) يعني
 قلنا في جواب الشافعي عن دليسه الاول وهو قوله لاقتضاء الكامل (قوله كمال
 المقضي) بفتح الضاد وهو القبح والحرمة (قوله يبطل المقضي) وهو النهي الخ
 اقول ان النهي بحقيقته يقتضي القبح في عين ما ضيف اليه والنهي عن التصرفات
 الشرعية مشروع في الاصل قبح في الوصف فيكون مجازا في الاصل حقيقة
 في الوصف وهذا عكس الحقيقة وقاب الاصل كما سبق تحقيقه واذا ثبت هذا الاصل
 كان التخريج "فروع طريقان احدهما ان ينعدم المشروع باقتضاء النهي والثاني
 ان ينعدم بحكمه وفي الاول وهو اقتضاء النهي يصير النهي عن التصرفات

الشرعية نسخا بمقتضاه وهو التحريم السابق اى بيانا لانتهاه مدة المشروعية
 فى التصرفات لانها يتصور الوجود بحيث لو اقدم عليه يوجد فيه عيب او يكف
 عنه فينتاب لان النهى مع المشروعية لا يصح فيثبت القبح والحرمة سابقين
 على النهى ليصح النهى فصار كان الزاهى قال حرمت عليكم هذا الفعل
 فلا تفعلوا فيصير على هذا التقدير التحريم سابقا على خطاب النهى ضرورة
 تصحيحا للنهى فيكون النهى مجازا عن النسخ وكلا منا فى النهى المطلق
 لاسيما النسخ هكذا حقق حميد الدين وشروح البرزوى (قوله اى بخلاف كمال
 المقتضى) بالفتح (قوله حيث لا يطله كمال الحسن) اى لا يطل الامر المطلق
 المقتضى بالنكسر كمال الحسن المقتضى بالفتح (قوله بل بحقه و يقره) اى بل بحقيق
 الامر المطلق الكامل كمال الحسن ويقره فيكون القياس مع الفارق (قوله فله
 ابيان الفعل الخ) اى فان النسخ لبيان انتهاء المشروعية فى التصرفات كالتوجه
 الى بيت المقدس وحل الاخوات (قوله والعبارة للمعاني لا بصورة الخ) يعنى ان
 الاعتبار فى التصرفات الى معنى النهى الذى لا يصح نهيه مع المشروعية فيكون
 مجازا فى الاصل مع ما اضيف اليه وحقيقة فى الوصف مع ان النهى غيره مضاف اليه
 تصحيحا للنهى (قوله وجب ان يكون متصور الوجود شرعا حتى لا يعد عيبا) اقول
 ولنا فى الجواب دابل على ان للمشروعات درجات وهى فرض وواجب وسنة
 ومستحب ومندوب ومباح وادناها ان يكون مرضية وكون الفعل فيها منهيما فى
 كونه مرضيا وان كان داخل فى المشية والقضاء والحكم كالكفر وسائر المحاصي
 فانها بمشية الله تعالى وقضائه وحكمه توجد بلارضاه فصار النهى من هذه
 التصرفات نسخا بمقتضاه وهو التحريم السابق كذا فى البرزوى (قوله وجوبه
 لا قبل النهى فسلم) اى وجوب تصور وجود الفعل قبل النهى فسلم (قوله
 لجواز ان يمتنع بعده) اى لجواز ان يمتنع بعد النهى فلا يبقى النهى عنه مشروعا
 ولا يعد عيبا (قوله ان اريد وجوبه بعده) اى ان اريد وجوب تصور وجود
 الفعل بعد النهى بمنوع (قوله لا يد من الدليل عليه الخ) والدليل ما قاله فخر
 الاسلام والنهى لا يمنع على ما لا يتكون اى لا يتصور ولا يوجد على ما لا يتكون بيانه
 ان النهى يراد به عدم الفعل بناء على امتناع العبد عن الفعل مضافا الى اختيار
 العبد وكسبه فيعتمد تصور وجوده شرعا ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه
 باختياره فينتاب عليه وبين ان يفعله باختياره فيلزمه جزاؤه والنسخ لاعداد
 الشئ شرعا لعدم فعل العبد لعدم المشروع بنفسه ليصير امتناعه بناء
 على عدم المشروع بنفسه وهما اى النهى والنسخ فى طرفى نقض فلا يصح

الجمع بينهما بحال والحكم الاصلى ما ذكرنا وهو تصور الوجود بحدس النهى كذا
 فى البرزوى حاصله ان النسخ والنهى فى طرفى تقيض وهو الوجود واللاوجود
 فلا يصح الجمع بينهما اى بين موجب النهى والنسخ بحال اى لا حقيقة
 بان يقال موجب النهى عدم المشروعية كالنسخ ولا يجازا بان يقال لفظ النهى
 مستعار عن النسخ فثبت ان النهى يقتضى وجود المنهى عنه ثم ان النهى
 كما يقتضى وجود تصور المنهى عنه يقتضى فحج المنهى عنه ان يمكن الجمع بينهما
 كما فى الحسابات وجب الجمع بينهما والعمل بهما وان لم يمكن الجمع بينهما وجب
 ترجيح احدهما طرفين فالشأ فى ترجيح جانب الحرمة وعلماؤنا رجحوا جانب
 المشروعية ولنا وجوه الترجيح احدها ان الموجب الاصلى فى النهى تصور
 المنهى عنه كما ذكرنا والقبح من مقتضياته شرعا فاعتبار الموجب الاصلى وهو
 الحقيقة اولى من اعتبار ما ثبت باقتضاء شرعا وثانيها ان الجمع بينهما اولى
 من اهدار الحقيقة لان مع اعتبار جانب الحقيقة وهو تصور المنهى عنه يمكن
 اعتبار جانب القبح بان كان القبح راجعا الى الوصف ومع اعتبار جانب القبح
 لا يمكن اعتبار الحقيقة وهو التصور فكان الجمع بينهما اولى وثالثها ان الحرمة
 والقبح انما يثبت بطريق الاقتضاء سابقا على النهى تصحيجا للنهى هذه النكات
 الثلاثة نكتة واحدة فى البرزوى (قوله ويمكن ان يجاب بان المراد بوجوب التصور
 وجوبه وقت النداء الخ) اقول حاصل الجواب بعض ما ذكرنا قبل توضيحه
 ان النهى فى الفعل الشرعى وجب الترجيح اما جانب القبح كما هو مذهب الخصم
 او جانب تصور الوجود كما قلنا فالقبح راجع الى الوصف لان التصور هو الموجب
 الاصلى لانه يقال نهيه فانهى كما يقال امرته فامر فوجوب تصور الامثال
 فى المستقبل والحسن مقتضاه وكذا فى النهى وهذا اولى من اعتبار القبح لان فيه
 الجمع بين اعتبار تصور الوجود واعتبار جانب القبح بان كان القبح راجعا الى
 الوصف فالجمع بينهما اولى من اهدار الحقيقة كما سبق ولنا فى ترجيح جانب التصور
 وجهين آخرين وهما عرفا وشرعا اما عرفا فان لم يتصور الوجود لا يصح النهى
 فلا يقال الا عصى لا تبصر ولا انسان لا تطر فوجب ان يتصور الوجود بعد النهى
 واما شرعا فان تحقق الابتناء يتصور الوجود والقبح ايس كذلك فكان اعتبار
 الموجب الاصلى الذى له وجود اولى من اعتبار ما لا وجود له بحقيقته شرعا
 وعرفا ولغة بل ثابت شرعا لا عرفا ولا لغة كذا قال صاحب الكشف فعلى هذا
 التحقيق يجب ان يفهم هذا المقام خذ هذا وكن من الشاكرين (قوله وقلنا

في الجواب من الدليل الثاني الخ) اي وقلنا في الجواب عن الدليل الثاني الشافعي
وهو ان لا يجوز ان يكون المنهي عنه مشروعاً بل باطلاً لتضاد المشروعية والمعصية
(قوله اذا المشروعية بالنظر الى الاصل والمعصية بالنظر الى الوصف الخ) يعني
يجب العمل بالاصل في موضعه اي بتحقيق المشروعية في المنهي عنه ويجب العمل
بالمقتضى وهو القبح بقدر الامكان فيصير المنهي مشروعاً باصله غير مشروع
بوصفه فيصير فاسداً لا باطلاً كما قال الخاصم هذا غاية تحقيق هذا الاصل كذا
في البرزوي (قوله والمشروعات محتمل هذا المعنى كالاحرام الخ) حاصله لا بد
من اقامة الدليل على ان المشروعات محتمل هذا الوصف كالاحرام الفاسد بالجماع
قبل الوقوف او احرم في حالة الجماع يفسد احرامه ويبقى حجه مشروعاً مع
صفة الفساد حتى وجب عليه اداء افعال الحج ولو ارتكب شيئاً من محظورات الحج
كقتل الصيد وحلق الرأس وغير ذلك يجب عليه الدم فاجتمع الفساد والمشروعية
معافيه مع انه منهى عنه فثبت ان المنهي لا ينافي المشروعية مع الفساد لكن يجب
عليه القضاء في الدماء القابل كذا في شروح البرزوي وانما قلنا او احرم في حالة
الجماع مع انه في الحكم سواء قال فخر الاسلام اذا جامع المحرم او احرم بجماعها
انه يبقى مشروعاً كونه فاسداً انتهى قال الشراح انما ذكر هذه المسئلة عقبيها
دفعاً لوهم من قال ان الاحرام عقد لازم والمفسد ورد عليه بعد الانعقاد فلهذا
لا ينعدم المشروعية فاجاب بانه اذا احرم بجماعها اي في حالة الجماع الخ وفي شروح
البرزوي اسئلة واجوبة في ايراد هذه المسئلة فليراجع ثمه (قوله والطلاق
الفاسد) الظاهر ان الفاسدين وصف الاحرام والطلاق ويمكن ان يكون
وصفاً للطلاق لانه مصدر في الاصل يستوي فيه التثنية والجمع والمفرد كما قال
الصغدي في قول الطغرائي تراحم الورد على الزمزم والمفسرون في قوله تعالى
ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم فيكون الطلاق في حالة الحيض او في طهر
الجماع منهى عنه بمعنى في غيره وهو الضرر بالمرأة بتطويل العدة في الحيض
او تلبيس امر العدة بخلافها اما تطويل العدة في حالة الحيض فظاهر لانها
تعتمد بثلاثة اقسام غير ما وقع فيه الطلاق واما تلبيس العدة فلان الوطئ ان كان
معلقاً تعتمد بوضع الحمل وهو اكثر منها وان لم يكن معلقاً تعتمد بالاقرار وهذا
تلبيس امر العدة وهو انتلبيس على مذهب الشافعي اظهر لان الحامل تحيض
عنده فبشبهه وجه الاعتدال عدم تيقنه بوجود الحمل وكذلك يلزم التلبيس
في النفقة لان الحامل لها النفقة والمباينة لا نفقة لها كذا في شروح البرزوي

(قوله والصلوة في المغصوبة) أي المشروبات تحتل هذا المعنى كالصلوة في الأرض
المغصوبة ولم تعرض إلى الفساد والكراهة لأن الصلوة فيها توظف بالجواز
والأجواز والكراهة وعندها ولاجل هذا قال فخر الإسلام والصلوة الحرام
وقال صاحب الكشف لأنها تؤدي بفعل حرام وهو شغل أرض الغير انتهى
وأما آخر عن النذر إن كان لو كانت فاسدة لوجب عليه إنقضاء الوجوب قضاء
الأحرام في العام القابل وكذلك يجب عليه الرجعة في الطلاق الفاسد ولا يجب
القضاء في الصلوة في المغصوبة ولكنها مكروهة مثل الصلوة في الأوقات المكروهة
(قوله والخلف على معصية) يعني كالحلف على محذور مثل قتل زيد وترك الصلوة
والصوم والحج وشم الأبوين (قوله فإذا اختلف جهتا هما) أي جهتي
المشروعية والمعصية (قوله فلا تضاد بينهما لأنه يقتضي اتحادا لجهة) والاتحاد
فيها كما سبق تحقيقه (قوله يقتضي ما يفيد هذه القرينة) حاصله أن حقيقة النهي
وموجبه عندنا في الأفعال الشرعية أن يثبت القبح في غير المنهي عنه وأن يبق
المنهي عنه مشروعا ما يتصور امتناع المكلف عنه باختياره ومحتمل النهي
أن يثبت القبح في عين المنهي عنه كالفعل الحسي فلا يبق مشروعا أصلا ويصير
المنهي عنه مجازا عن النسخ فالنهي يحتمل على حقيقته عندنا وهي أن يكون
المنهي عنه قبيحا لغيره مشروعا بأصله إلا أن يقوم الدليل على خلافه فيجب إثبات
محتمله وهي أن يكون قبيحا لغيره غير مشروع أصلا كما في قوله تعالى ولا تنكحوا
ما نكح آبائكم وكان في بيع المضامين أو الملاقح وحقيقته عند الشافعي أن يثبت القبح
في الأفعال الشرعية في عين المنهي عنه فلا يبق مشروعا أصلا كما في الفعل الحسي
فيكون ما كان فاسدا عندنا باطلا عنده ومحتمل النهي عنده أن يثبت القبح في غير
المنهي عنه فيبقى المنهي عنه مشروعا كما كان فالنهي المطلق يحتمل على حقيقته
وهي أن يكون المنهي عنه قبيحا لغيره غير مشروع أصلا إلا أن يقوم دليل يصرفه
عن هذه الحقيقة فيحتمل على محتمله وهو أن يكون قبيحا لغيره كالنهي عن الصلوة
في الأرض المغصوبة والبيع وقت النساء والطلاق في حالة الحيض أو في طهر
الجماع (قوله المال المنقوض الخ) الظاهر ترك المنقوض لأن كلاً منهما يقتضي لغته
وهو البطلان (قوله ليحصل الفائدة الخ) أقول التعليل قاصر عن العمل لعدم
الامادة في زيادة المنقوض لأن البيع بالخمر منهي بوصفه وهو الثمن لأن الخمر مال
غير متقوم فصالح ثمن من وجه دون وجه فصار فاسدا باطلا ولا خلل في ركن
العقد ولا في محله فصار قبيحا بوصفه مشروعا بأصله كذا في البرزوي

قال صاحب البرهان ان البيع الشرعي مبادلة المال بالمال على سبيل التراضي فقول
 البيع بالخمر كان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه وهو الثمن انتهى ملخصا
 ويؤيد ما قلنا قول المص لموله في غير محله كضرب الميت الخ لانك عرفت ان البيع
 بالخمر كان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فلا يخل في محله على ما نقل
 عن البردوي فالصواب ان يقول ان البيع لما وضع لتمليك المال كان باطلا في غير
 محله كبيع الخمر والمضامين والملاقيح هكذا عبارة البردوي (قوله اي فيما اذا كان
 ذلك الغير مجاورا للمنهى عنه لاوصفا لازماله كالصلوة في الارض الموصوبة الخ)
 يعني النهي عن الصلوة متعلق بما ليس بوصف ولا سبب للمنهى عنه فلم يفسد ولم
 ينقص المأمور به بتركها لان الممكن لا يدخل تحت الامر بخلاف الوقت في الصلوة
 فان كمالها داخله تحت الامر ففواته يوجب النقصان بالمأمور به فلا يتأدى بها
 الكمال فيكون فاسدا وتوضيحه ان النهي عن الصلوة في الارض الموصوبة
 بسبب شغل الارض وانه صفة الشاغل وهو المصلي والصلوة اعراض شرعية
 قائمة بذاته المصلي فلا يكون الشغل صفة للصلوة لان فيه من المحالين قيام العرض
 بالعرض وقيام العرض بمحليين وقد ذكرنا اشار فخرا الاسلام الى الفرق بين الصلوة
 في الاوقات المكروهة وبينها في الموصوبة كما ان الوقت وصف داخل تحت
 الامر ففواته يوجب النقصان بالمأمور به فيكون ناقصا فاسدا واما في الصلوة
 بالارض الموصوبة والبيع وقت النداء فلا يكون الوصف داخلا تحت الامر
 فتكون مكروهة (قوله واعترض عليه الخ) اعلم ان العلماء اختلفوا في جواز الصلوة
 في الارض الموصوبة ذهب فقهاؤنا الى انها صحيحة وذهب احمد بن حنبل
 وما لك الى انها غير صحيحة لهما ان القول بصحتها يؤدي الى الجمع بين الحل
 والحرمه وكون الفعل الواحد محظورا ومشروعا بيانه ان شغل الارض الموصوبة
 حرام لان الصلوة مركبة من القيام والركوع وبناءا وهما على وضع القدم
 والسجود وبناءا على وضع الجبهة ووضع اليد والركبة والرجل والقعود وبناءا على
 على الجلوس على الارض فثبت ان الصلوة فيها شغلها وانه حرام بالاتفاق
 وفاعله خاص واذا كان الفعل حراما لا يكون مباحا ولا مندوبا ولا واجبا لانه واجب
 الترك واذا كان الفاعل عامسا لا يكون مطيعا متعبدا للتأني بينهما فلا يصح كذا
 في شروح البردوي (قوله لان الصلوة تشتمل على حركات وسكنات) يعني
 ان الصلوة مركبة من اجزاء مختلفة مثل القيام والركوع والسجود والقعدة فهذه
 الاشياء تشتمل الحركات والسكنات (قوله والحركة شغل حبر الخ) هذا تعريف الحركة

(قوله شغل خير واحد في زمانين) تعريف للسكون (قوله فستغل الخير جزء ما هيتهما) أي مأهبة الحركة والسكون لأن الشغل مأخوذ في كثر بينهما (قوله وهما جزء الصلوة) أي الحركة والسكون جزئي الصلوة (قوله وجزء الجزء جزء) يعني أن الحركة والسكون جزئي الصلوة وشغل الخير جزء من جزء الصلوة فيكون جزء الجزء للصلوة جزءا لها (قوله وشغل الخير في هذه الصلوة) أي شغل المصلي بمال الغير منهى عنه (قوله لأنه) أي شغل الخير (قوله فكان جزء هذه الصلوة منها) فاستحال أن يكون مأمورا به لأن النهي ورد على جزء حرام فكان منها غير مشروع ومحظور وإذا كان مأمورا به يكون مشروعا غير محظور فاستحال أن يكون مأمورا به (قوله فلم تكن هذه الصلوة مأمورا بها إلا بالتركيب) يعني أن الأمر بالصلوة المركبة من الأجزاء المختلفة أمر بالجزء وإذا كان الجزء فأنسد لا يكون مأمورا فلا تصح الصلوة في الأرض المغصوبة لأن الصلوة فيها شغلها وأنه حرام بالاتفاق وفاعلها ماص وإذا كان الفعل حراما لا يكون مباحا ولا مندوبا ولا واجبا وإذا كان الفاعل ماصيا لا يكون مطيعا متعبدا للثاني بينهما كما سبق (قوله واجب بأن المعتبر في جريئة الصلوة شغل ما لا فساد فيه) حاصله أن هذا الفعل وهو كونه في الأرض المغصوبة أوفى الدار المغصوبة حرام من حيث أنه شغل أرض الغير لكنه غير معتبر في الصلوة لأن شغلها حلال وقربة من حيث أنه صلوة والجهتان متغيرتان بين الشغلين فلا يكون المطيع المتعبد ماصيا من هذه الجهة ولا الفاعل من حيث أنه حلال حراما كذا في الشروح (قوله والافتساد كل صلوة الخ) أقول هذا جواب سؤال مقدر تقديره هذا الشغل مطيع ماص في هذه الحالة وأجاب بقوله والافتساد كل صلوة لأن جميع المذنبين عاصين مطيعين على اختلاف الجهات فلا تصح صلوة أحد من المذنبين مع أنها تصح (قوله وفساده أيضا) لأن من حيث تعبته المصلي الخ (أقول هذا أيضا جواب سؤال مقدر تقديره الجهتان إذا كانتا ملازمتين كانت أحدهما كالوصف للآخرى فينبغي أن يفسد الصلوة كصوم يوم العيد فأجاب بقوله وفساده أيضا لأن من حيث تعبته المصلي الخ (أقول الأولى في الجواب أن يقول الجهتان ليستا بتلازميتين لعدم الانفكاك) فإن الشغل بدون الصلوة والصلوة بدون الشغل متصور كذا في شروح البرزوي والجواب المشهور لعلمائنا في الإجماع والمقول أما الإجماع فإن الأمة اجتمعت على أنهم ما أمروا أحدا من المصلين في الأرض المغصوبة بالإعادة ولا نقل منهم أحد

رواية فيسأل وأما المعقول فلان الفعل الواحد اذا كان له جهتان يجرزان يكون
 الفعل متعلق الامر من جهة ومتعلق النهي من جهة حتى كان مكروها من
 جهة مستحسنا من جهة اما الجمع بين الكراهة والحسن في جهة واحدة لا يجوز
 مثاله اذا رمى الى صف الكفار وانهم تترسوا بصبيان المسلمين فالرمي مأثور
 مستحسن من حيث انه يقصده الكفار ومنهي قبيح من حيث انه يصبب
 المسلمين وكذا اذا قصد بالرمي الكفار فنقد منه الى مسلم او قصد المسلم فنقد منه
 الى الكافر فهذا الفعل الواحد حسن من وجه قبيح من وجه فثبت ان هذه
 الصلوة وهي كونها في الارض المغصوبة حرام من حيث شغل ارض الغير
 وحلال وقربة من حيث انها صلوة والجهتان متغايرتان فباعتبار جهة الحسن
 اعدم كونه وصفا لازما لتصور انفسك فثبت ان النهي عن الصلوة في ارض
 مغصوبة متعلق بما ليس بوصف فلم يفسد بل صحح مكروه كذا في البردوي
 والجواب الاصح ان كل شيء تركب من اجزاء متجانسة متفقة كان لكل جزء
 منها حكم الكل بطابق عليه اسم الكل كالقطرة من الماء والذرة من الهواء وكل
 شيء تركب من اجزاء مختلفة كالصلوة والادعى لا يكون لكل جزء منها حكم الكل
 ولا يطلق عليه اسم الكل حتى يكون فاسدا كذا في شروح البردوي (قوله
 ولا يتصور مثله) اي مثل انفسك التي قصان في الصلوة في الارض المغصوبة بالحق
 اذن المالك وغيره (قوله في الصلوة في الوقت المكروه لان الصلوة في الوقت
 المكروه الخ) اي لا يتصور مثل انفسك التي قصان الناسي من الزمان كما يتصور
 من المكان فتبقى ناقصة فان قيل الصلوة في الاوقات الثلاثة المكروهة مشروعة
 باصلها لان النهي يقتضي المشروعية مثل وقت طلوع الشمس ودلوكها اي
 زوالها وغروبها اذ لا يفتح في اركانها وشروطها والوقت صحح باصله من حيث
 انه حركة الفلك لا يفتح فيه ولا فساد وفساد بوصفه من حيث انه منسوب
 الى الشيطان كما جاءت به السنة فيكون فاسدة لاناقصه قلت ان الصلوة لا توجد
 بالوقت لانه ظرفها لامعبارها وهو سببها بل بالمصلي لانها قائمة به ووجوبها
 في وقتها وتنتصل لها بالوقت الامن حيث انه ظرفها لامعبارها واتصال الظرف
 بالمظروف من حيث المجاورة لامن حيث الوصف كذا في البردوي وشروحه
 فان قيل الصلوة في الارض المغصوبة اتصال الظرف بالمظروف من حيث المجاورة
 فكيف يعتبر في هذا الكراهة وفي الصلوة في الوقت المكروه الناقصة قلت المصلي
 في الارض المغصوبة يكون متصفا بالتعدي فيكون بهذا الاعتبار وصفا لا ظرفا

مجاورا وهذا معنى قول المص بل من حيث انفسا فله بالنعدي وذا لم ينك الخ
 فان قيل فساد الظرف يقتضي ان يكون المظروف فاسدا كما في المعيار فان الصوم
 يوم العيد فاسد لفساد الوقت فكذا الصلوة في هذه الاوقات ينبغي ان يكون
 فاسدة وينبغي ان لا يكون الصلوة في هذه الاوقات ناقصة بل مكروهة كالصلوة
 في الارض المنصوبة ليست بناقصه مع ان المسكن ظرف واشتغاله حرام والنهي
 وارد في الصلوة فيها فلا يكون ناقصة كما لا يكون فاسدة فاحتاج الى الفرق
 بين الصلوة في الاوقات والصوم في العيد والصلوة في الارض المنصوبة فان الصلوة
 في هذه الاوقات ناقصة والصوم فاسد والصلوة في الارض المنصوبة مكروهة
 واجيب من الاول ان الصلوة في الاوقات لا توجد بالوقت بل بالمصلي كما ذكرنا
 وعن الثاني ان الوقت معيار وله اتصال بالوقت ففساد الصوم باعتبار فساد المعيار
 لانه وصفه لامن حيث الظرفية كالصلوة ولا من حيث المجاورة كالشاة كذا
 في البردوي وشروحه (قوله لان نقصانه في السببية) اي نقصان الوقت
 في السبب لا في اركانها وشروطها لان الوقت صحيح باصله فاسد بوصفه
 كما سبق (قوله ولا في الصوم الخ) عطف على قوله ولا يتصور مثله في الصلوة اي
 لا يتصور انكالك النقصان في الصوم اذا كان فاسدا مثل صوم يوم العيد وايام
 التشريق حاصله ان صوم يوم العيد حسن مشروع باصله وهو الامساك لله
 تعالى في وقته طاعة وقرينة قبيح بوصفه وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى
 في هذا الوقت بالصوم فلم يتقلب الطاعة معصية بل هو طاعة انضم اليها وصف
 وهو معصية فصار فاسدا ومعنى الفساد ما هو غير مشروع بوصفه فلا يتصور
 انكالك النقصان عن صوم يوم العيد يعني لا يتصور صوم يوم العيد بدون الاعراض
 عن ضيافة الله تعالى وترك الاجابة كما يتصور في الصلوة في الارض المنصوبة
 ولهذا لا يلزم بالشروع بغيره في ظاهر الرواية مثل ان يقول اصوم يوم العيد
 فقط لان الشروع فيه متصل بالمعصية فامر بالقطع حقا لصاحب الشرع
 فصار مضافا الى صاحب الشرع فبرى العبد عن وجوب القضاء لان الامر
 بالاتلاف مع الضمان لا يجتمعان فصار كان الشارع قال له اقطع لاجل حق فلا
 يجب عليه القضاء لحصول الامر واما اذا نذر لم القضاء سواء شرع فيه ام لا
 وان ادعى في يوم العيد خرج عن العهدة هذا ملخص البردوي وشروحه واما
 في المبسوط فاذا صام يوم الفطر ثم افطر لا قضاء عليه في قول ابي حنيفة وقالا
 عليه القضاء وذكر في الاسرار عليه القضاء في قول ابي يوسف لهما ان الشروع

يلزم كالنذر فيصح كما في سائر الايام ودليل ابي حنيفة ما ذكرنا اولاه وهو ظاهر الرواية
 (قوله لان تعين الوقت معتبر فيه) اي تعين الوقت وهو ببياض النهار وتعين
 للصوم لانه عبادة والعبادة خلاف العادة والعادة الاكل والشرب في النهار وهو
 المتعين لشهوة البطن غالباً فتعين الوقت للصوم تحقيقاً للابتلاء فان قبل يجوز
 صوم الوصال وهو ان يوصل بعض الزهاد الايام والليالي بالصوم ويمسك
 عن المفطرات ليلاً ونهاراً قلت هذا الصوم منهى عنه لانه عليه السلام نهى
 عن صوم الوصال لان الوصال غير مشروع لان الليالي ليست بمحل الصوم
 ولا يمكن لان حيوة الادمي بالغذاء والغذاء بالاكل والشرب فاذا داوم على الامساك
 افضى الى الغشاء فثبت ان الوصال غير ممكن كذا في الشروح (قوله ويقضى
 النهي في الصورة المذكورة) اي في الصورة التي يكون القبح الغير المنهي عنه حال
 كون ذلك الغير وصفا لازماً للنهي عنه لا يتصور انفكاك ذلك الغير عن النهي عنه
 ولا يكون ذلك التفسير من الشروط سواء صدق على الملزوم او لا كصوم الايام
 المنهية والبيع بالخمر (قوله الفساد في الوصف الخ) لان النهي المطلق عن
 الافعال الشرعية يقتضي فيها لغيره لان النهي عن الافعال الشرعية يقتضي
 مشروعيتها الاصل لان النهي يرفع الوصف والنفي يرفع الاصل فصار النهي حقيقة
 في رفع الوصف فحمل الشيء على حقيقة بلا مانع اولى من المجاز وان كانت استعارة
 المنهي عن النفي صحيحة لما بينهما من الشابهة (قوله فان الاصل في النهي عنه
 عنده لما كان البطلان جرى على اصله الخ) اقول حاصله ان حقيقة النهي عند
 الشافعي ان يثبت القبح في عين المنهي عنه فلا يبقى مشروعاً اصلاً كما في الفعل
 الحسي لان النهي ورد عليه ومحملة ان يثبت القبح في غير المنهي عنه فبقى
 المنهي عنه مشروعاً كما كان فالنهي المطلق يحمل على حقيقة وهي ان يكون
 المنهي عنه قبيحاً لعينه غير مشروع اصلاً (قوله الا عند الضرورة) الاستثناء
 مفرغ بتأويل العموم اي لما كان البطلان جرى في جميع الصور على اصله
 الا عند الضرورة او بعدم الصحة حاصل الاستثناء ان النهي المطلق يحمل على
 حقيقة وهي ان يكون المنهي عنه قبيحاً لعينه غير مشروع اصلاً الا ان يقوم
 دليل بصرفه عن هذه الحقيقة فيحمل على محتمله وهو ان يكون قبيحاً لغيره
 كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء والطلاق
 في حالة الحبس كذا في الكشف اقول الفرق بيننا وبين الشافعي ان كل الفاسد
 باطل عنده وعندنا الباطل ما كان غير مشروع الاصل والوصف

والفاسد ما كان مشرووع الاصل غير مشرووع الوصف فيكون كل الباطل فاسدا
وليس كل فاسد باطلا (قوله وهي مقتصرة الخ) اي الضرورة مقتصرة عند الشافعي
على القبح المجاور الذي وهو مكروء وهو ما كان مشرووع الاصل والوصف
ليكن جاوره وصف القبح (قوله كالبيع وقت النداء) والنضارة في الارض المغصوبة
والطلاق في حالة الحيض (قوله واما اذا دل على انه) اي اذا دل الدليل على
ان النهي لبيع الوصف اللازم الذي لا يتصور انكاره عنه (قوله فلا ضرورة
في عدم جريته على اصله) اي لا ضرورة في عدم جريان النهي على اصل النهي عنه
الذي ورد النهي عليه (قوله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان
الاصل) لبطلان الحال الساري يوجب بطلان المحل بخلاف المجاور لانه ينفك
عنه فبقى الاصل سالما عن البطلان (قوله واما عندنا فان الاصل في النهي عنه
الخ) اقول يبان هذا الاصل ان النهي المطلق في التصرفات الشرعية
فيقتضي قبحا لمعنى في غيره ليكن متصلا به حتى يبقى النهي عنه مشروعا مع
اطلاق النهي وحقيقته وتوضيحه ان حقيقة النهي وموجبه في الافعال
الشرعية ان يثبت القبح في غير النهي عنه وان يبقى النهي عنه مشروعا
ليتصور امتناع المكلف عنه باختياره (قوله الا عند الضرورة) وهي قيام
الدليل على خلافه فيجب اثبات محتمله وهو ان يثبت القبح في عين النهي عنه
فلا يبقى مشروعا اصلا كبيع المضامين والملاقيح وكقوله تعالى ولا تشكروا ما انكم
اباؤكم ويصير النهي مجازا عن التسخ والتثني كما سبق ان من قال بان النهي عنه
يكون مشروعا في الاصل قبيحا في الوصف يجعل النهي مجازا في الاصل لانه
لم يجعل الاصل منه باعنه حقيقة مع ان النهي اضيف اليه بل جعل حقيقة
في الوصف مع ان النهي غير مضاف اليه وهذا عكس الحقيقة وقلب الاصل
(قوله لان صحة الاجزاء والشروط كافية في صحة الشيء الخ) كما في صوم العبد
وايام النشريق لان صحة الاجزاء وهي الامساك عن المفطرات الثلاثة وهو
الركن وصحة الشرط وهي بياض النهار وهو المعيار كافية في جواز الصوم عند
علمنا شيئا خلافا لرفر والشافعي اقول الاولى ان يقول كافية في جواز الشيء لان
الصحيح ما كان مشرووع الاصل والوصف والفاسد ما كان مشرووع الاصل غير
مشرووع الوصف وما نحن فيه في قبح الوصف اللازم فيكون جائزا فاسدا لا صحيحا
ويمكن ان يقال مراده اختيار قول من فسر الصحة بكونه مسقطا للقضاء فباعبار
ان صوم يوم النحر وايام النشريق يسقط الواجب المنذور فلا يلزم القضاء

(قوله بالوصف الخارج) اقول هذا الجواب لا يقع الخصم لان الاصل عند الخصم ان يكون انهي في الشرعيات مثل النهي في الحسيات يوجب قبح الذات لان النهي اضيف اليه فلا يبقى مشروعا اصلا الا ان يقوم داليل يصرفه كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء والطلاق في حالة الحيض وهذا المذكور مكروه لانه مشروع الاصل والوصف لكن جاوره وصف القبح والنزاع في الفاسد لا المكروه (قوله فقنا بناء على الاصل) يعني اثر هذا الاختلاف ينشأ وبين الخصم يظهر في المسائل التي تذكر وهي بيع الربوا والبيع بالخمر والشرط الفاسد في البيع مثل الربوا وصوم الايام المنهية وغيرها انها مشروعة باصلها غير مشروعة بوصفها (قوله يفسد الربوا فانه فضل خال عن العرض المشروط الخ) يعني يفسد البيع الربوا وهو معاوضة مال بمال مع الفضل الخالي عن العوض على احد الجانبين مستحق بعقد المعاوضة مشروع باصله وهو وجود ركنه وهو بيع واشترت في محله وهو المال المتقوم او هو مبادلة المال بالمال على سبيل التراضي كما قال صاحب الهداية وغيره غير مشروع بوصفه وهو الفضل الخالي عن العوض فصار فاسدا لا باطلا ليكون النهي يقضي بقاء المشروعية في الشرعيات كذا في البردوي (قوله فلما كان مشروطا في العقد) اي لما كان الفضل مشروطا في العقد (قوله كان لازماله) اي كان الفضل لازما للعقد (قوله ثم هو) اي المشروط (قوله لان الدرهم) ثمن الثمن اللام متعلق بخال (قوله لا يصلح عوضا الا لمثله) اي لمثل الدرهم وان لم يكن له مثل بالزيادة او النقصان فيكون فضلا خاليا عن العوض على احد الجانبين (قوله فان المبادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل الخ) الفاء متعلق بلايصح حاصله ان الفضل في العقد يفوت المساواة وانها شرط صحة البيع واذا فات شرط صحة البيع كان فاسدا (قوله لكن الزائد فرع الزيد عليه فكان كالوصف) هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان الفاسد ما كان غير مشروع بوصفه وليس الفضل الخالي عن العوض ليس بوصف لان الفساد ليس في صلب العقد وهو الثمن كالبيع بالخمر بل في وصف العقد وهو الثمن فاجاب بقوله لكن الزائد هو فرع الزيد عليه فكان كالوصف لان الفضل يفوت المساواة وانها شرط الجواز واذا كان شرط الجواز كان مثل البيع بالخمر في الفساد اقول الاولى ان يقول فكان صفة بلا تشبيه لان الفضل الخالي عن العوض وهو الزائد عين البذل عن السائر فيكون صفة ولان الصفة هي الاسم الدال على بعض

احوال الذات والرائد كذلك فيكون صفة كذا في شروح البردوى (قوله ويفسد البيع بالخمر) يعنى يفسد البيع اذا كان الخمر ثمنه لان البيع بالخمر منهى وصفه وهو الثمن لان الباء بصاحب الاثمان بخلاف ما اذا باع الخمر بالدرهم حيث يكون باطلا لا فاسدا لان الخمر مبيحة فيمكن الفساد في الامل دون الوصف كذا في البردوى وشروحه (قوله فانه مال غير متقوم) النظار ان يقول فانهما لكن ذكر باعتبار الخمر كقوله تعالى هذا ربي على احد التأويلين اما كونها مالا لان المال غير الآدمي خلق لمصلحة الآدمي ولا يقال لانسل ان فيها مصلحة لانا نقول ثبت المنفعة فيها بالنص قال الله تعالى ومنافع للناس فثبت انها مال وقيل المال بالحرى فيه الشح والضمنه وقيل المال ما يميل اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة والخمر بهذه المثابة عند الكفار والفسقة فيكون مالا لكنها غير متقومة لان التقوم عبارة عن الحفظ والمتقوم مال محفوظ والخمر ليست بمحفوظة لانها واجبة الاجتناب بالنص فلا تكون واجبة الحفظ فن حيث انها مال يصلح للتمنية ومن حيث انها غير متقومة لا يصلح للتمنية فكانت ثمن من وجهه دون وجه فصار فاسدا لا باطلا (قوله فجعلها ثمن) الضمير في جعلها راجع الى الخمر اقول يشير المصنف الى قاعدة النحو لان المساعدة في التاميم المعنوى روى جانب اللفظ اولا ثم جانب المعنى ولهذا قال اولا فانه مال ثم قال فجعلها ثمن وهذه مطردة الا في قوله تعالى ما فى بطون هذه الانعام احلت لذكوركم ومحرم على اناذكركم (قوله لا يبطل البيع) اى لا يبطل ذلك الجعل البيع (قوله لما ذكرنا وهو قوله كالثمن) فانه كما يوجد البيع يوجد الثمن لكنه لا يصدق على البيع وليس ركنه لانه وسيلة الى المبيع لا مقصود اصيل بحرى بحرى آلات الصناعة ويؤيده ما قاله فى الحاشية كالمبيع الفاسد اذا كان فسادا من حيث ان الثمن فيه لا يكون من جنس المال المتقوم كالخمر (قوله ان الثمن غير مقصود الخ) بيان لما ذكرنا لكنه ليس عينه بل عين ما ذكرناه ونقلناه فليراجع عمه (قوله ولان ركن البيع الخ) عطف على قوله فانه مال غير متقوم اى يفسد البيع بالخمر ولا يبطل لانه لا خلل فى ركن العقد ولا فى محله فصار قبيحا بوصفه مشروعا باصله (قوله يمكن المبادلة التامة لم توجد) اقول هذا جواب سؤال مقدر تقديره اذا وجد ركن البيع ولا خلل فيه ولا فى محله كان البيع جائزا فاجاب بقوله يمكن المبادلة التامة لم توجد الخ (قوله فى احد الجانبين) اقول الاولى ان يقول فى جانب المشتري لانه ان كان فى جانب البائع يكون باطلا واعتبار احد الجانبين فى بيع الربوا وهو معاوضة

المال بالمال مع الفضل الخالي عن العوض في احد الجانبين كذا في شروح
 البردوى (قوله ويفسد البيع بالشرط) لان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع
 وشرط قالوا ان يقول بالشرط الفاسد كما قال البردوى لان كل شرط يقتضيه
 العقد كشرط الملك للمشتري لا يفسد العقد وكذلك لو كان الشرط لا يقتضيه
 العقد ولا منفعة فيه لاحد لا يفسده وهو الظاهر من المذهب كشرط ان لا يبيع
 المشتري الدابة المبيعة لانه انعدمت المطالبة فلا يؤدي الى الربوا ولا الى المنازعة
 اذا ثبت نقول هذا شرط لا يقتضيه العقد كذا في الهداية وذكر هشام عن محمد
 اشترى جارية على انها حامل يجوز البيع وعن الهندواني لو شرط الحبل
 من البائع لا يفسد لان البائع يكره على يسان العيب عادة ولو وجد من المشتري
 يفسد لانه ذكره على وجه اشتراط الزيادة كذا في السكاكي (قوله كالربوا الخ)
 اي يفسد البيع بالشرط كفساد بيع الربوا (قوله فان الشرط اخر زائد
 على اصل البيع الخ) يعني يكون البيع بالشرط فاسدا لان النهي يقتضي بقاء
 مشروعية الاصل ولهذا قلنا في قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
 ان النهي بعدم الوصف من شهادة محدود القذف حتى لو ادى الشهادة لا تقبل
 منه ويبقى اصل الشهادة وهو التحمل حتى انعقد النكاح بشهادة محدود القذف
 كما انعقد بشهادة الاخرى لان الشهادة في النكاح للتحمل لا للاداء فيبقى الاصل
 لان عدم قبول الشهادة انما يتصور اذا كانت الشهادة موجودة فيكون اصل
 الشهادة فاسدة كذا في البردوى (قوله ويفسد صوم الايام المنهية) فهو صيام
 العيد وايام التشريق لانه منهي عنه والنهي لا يقع على ما لا يتكون فيكون حسن
 مشروع باصله وهو الامسالة لله تعالى في وقته طاعة وقربة فيجب بوصفه وهو
 الاعراض عن ضيافة الله تعالى في هذه الاوقات بالصوم فلم ينقلب الطاعة
 معصية بل هو طاعة انضم اليها وصف وهو معصية الا يرى ان الصوم يقوم
 بالوقت ولا فساد فيه لانه وقت بحركة الفلك كسائر الاوقات من الفجر الى الغروب
 والنهي متعلق بوصفه وهو انه يوم عيد فصار فاسدا ومعنى الفساد ما هو غير
 مشروع بوصفه مثل الفاسد من الجواهر هذا كلام البردوى الجواهر في الاية
 عبارة عن عين الشيء واصله وفي عرف المتكلمين عبارة عن الجزء الذي
 لا يجزى وفي عرف التجار عبارة عن لؤلؤة كبيرة وغيره ما وهو معرب كونه
 والمراد هنا الاعيان التي تحتل الفساد مثل للسبح وغيره يقال مله فاسد اذا اتن
 وبقى اصله وفسد وصفه ولؤلؤة فاسدة اذا بقي اصلها اذا ذهب لها نهسا

وبياضها واصفر لونها والمراد منه في الشرع ما كان مشروعا بالنظر الى الاصل
غير مشروع بالنظر الى الوصف يعني بقي اصل المشروعية ولا يجوز الانتفاع به
(قوله ترك للمفطرات الثلاث) اي ترك الاكل والشرب والوقاع (قوله والاجابة)
اي وترك الاجابة لان شروع الصوم فيه متصل بالمعصية فامر بالقطع حقا
لصاحب الشرع فصار مضافا الى صاحب الشرع فبرئ عن وجوب القضاء
بالقطع لان الامر بالاتلاف مع الضمان لا يجتمعان فكان صاحب الشرع قال له
اقطع لاجل حق واذا اقطع صار فاسدا بترك الاجابة كذا في البرزوي (قوله فن
حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة مستحسنة) اي فن حيث اضافة الصوم
الى ترك المفطرات يكون عبادة مستحسنة لانه قرينة بترك شهوة البطن (قوله
ومن حيث الاضافة الى الاجابة) اي الصوم من حيث الاضافة الى الاجابة
(قوله يكون منها عنه) اي يكون الصوم منها عنه اقبح في وصفه وهو الاعراض
عن ضيافة الله تعالى وهو معصية (قوله لما فيه من ترك الواجب) اللام متعلق
بكون لان شروع فيه متصل بالمعصية فامر بالقطع حقا لصاحب الشرع
فصار مضافا الى صاحب الشرع فبعدل القطع مع كونه مأمورا يكون تاركا
للايجاب فان قيل اذا كان صوم الايام المنهية فاسدا لزم اجتماع الضدين لان
صومها فعل واحد واذا كان ترك المفطرات وهو الامساك عبادة مستحسنة وترك
الاجابة فيهما لزم الجمع بين الحسن والقبح في فعل واحد وهما الضدان فلا يجوز
جمعهما قلت اذا كان الفعل واحد جهتان يجوز له جهة مستحسنة وجهة قبيحة
فلا يلزم الجمع بين الضدين لان الجهتين متغايرتان (قوله والضمد الاصل للصوم
هو الاول) اي المفطرات الثلاث هذا بيان على وجه يعقل لان المتناول من جنس
الشهوات باصله فيكون قبيحا فصار تركه طاعة باصله وهو ترك الشهوة بالنظر
الى اصل المتناول فانه كف النفس عما تشتهي وهو طاعة كذا في البرزوي والكشف
اقول في قوله والضمد الاصل للصوم هو الاول بحث لان الضمد المفطرات لا ترك
المفطرات فتأمل (قوله لا الثاني) اي الاجابة بالاكل والشرب (قوله لاختصاصه
بهذه الايام) اي اختصاص الثاني وهو الاجابة بالامر بقطع الصوم بهذه الايام
بالاكل والشرب دون سائر الايام لان الاعراض لا يحصل الا بها (قوله فالصوم
باعتبار الاضافة الى الضمد الخ) اقول وفي الصوم في الايام المنهية اعتباران
احدهما اعتبار اضافة الصوم الى ضده وهو المفطرات الثلاث والثاني اعتبار
اضافة الصوم المنهي عنه الى الاجابة فان اعتبر الاول يكون الصوم في الايام

المنهية بمنزلة الاصل بالنظر الى اصل المتناول من جنس الشهوات وهو الاكل
والشرب والجماع حاصله اذا كان الاصل المتناول قبيحا يكون تركه قربة فانه
كف النفس عما تشتهي فيكون الطاعة بمنزلة الاصل والصوم يقوم بالوقت
ولا فساد فيه لانه وقت كسائر الاوقات وان اعتبر الثاني يكون الصوم بمنزلة التابع
لليوم لان النهي متعلق بوصفه وهو انه يوم عبيد وهو صفة لانه يتميز عن سائر
الايام ولانه اسم دال على بعض احوال الذات فكان صفة تابعة للموضوع
صكذا في الشروع (قوله وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع)
اي وباعتبار اضافة الصوم الى الاجابة لا الى الاضداد يكون الصوم المنهى عنه
بمنزلة التابع لليوم لان الناس اضيفوا لله تعالى في ايام العبد والمتناول من
جنس الشهوات فيجوز باصله وطيب بوصفه لكونه ضيافة الله فصار ترك المتناول
طاعة باصله وهو ترك الشهوة بالنظر الى المتناول وهو الضد الاصيل ومعصية
بوصفه وهو ترك الضيافة المشروعة (قوله بمنزلة الوصف) اي بحيث لا تصور
لوجود ذلك الغير الا بالصوم المنهى عنه لان الصوم طاعة انضم اليها وصف
وهو معصية فيكون الصائم بهذه الايام المنهية ماصيا بهذا الاعتبار (قوله فحق
الصوم في هذه الايام مشروعا) بانه غير مشروع بوصفه فكان فاسدا
لا باطلا اقول حاصل هذا الكلام ان النهي ورد لمعنى في غير الصوم وهو ترك الاجابة
والاعراض عن ضيافة الله تعالى لكنه متصل بالصوم وصفا تكميلا للصوم
وهذا طريقة الامام ابو زيد والشيخين وعامة المتأخرين كذا في الكشاف (قوله
فلا يلزم بالشروع) اي بالشروع بغير نذر مثل ان يقول اصوم يوم النحر فقط
(قوله لان الشروع فيه شروع في المعصية الخ) لان الشروع فيه متصل بالمعصية
فامر بالتقطع حقا لصاحب الشرع فصار مضافا الى صاحب الشرع قبيح العبد
عن عهدة القضاء لان الامر بالاتلاف لا يجتمعان كمن امر بغيره بالاتلاف ما له / يضمن
بمخلاف النذر وبمخلاف الصلوة في الوقت المكروه اقول هذا عند ابي حنيفة
واما عندهما يلزم القضاء وفي المبسوط اذا صام يوم الفطر ثم افطر لا قضاء
عليه عند ابي حنيفة وقال عليه القضاء وذكر في الاسرار وعليه القضاء عند
ابي يوسف لهما ان الشروع يلزم في المنهى عنه كالتذر فيصح كافي سائر الايام
(قوله وفي الزيادة) اي في عدم قطعه بعد الشروع بقرار بالمعصية (قوله
ولا يلزم للقضاء ايضا) اي لا يجوز ان يكون صوم تلك الايام المتوعد
من الصائم عن صياماته السابقة الثابتة في ذمته بسبب من اسباب التماس

كما لا يلزم بالشروع (قوله لان ماوجب كاملا الخ) بل ماوجب ناقصا يؤدي كاملا
فكيف يؤدي ماوجب كاملا ناقصا (قوله وصحة النذر به) اى صحة النذر
بالصوم فيها واجب القضاء عليه حتى لو ادى في هذه الايام خرج عن الهدية
بل صار صحيحا على قول من فسر الصحيح بكونه مسقطا للقضاء (قوله لان انفصال
المعصية عنه) متعلق بقوله وصحة النذر يعنى يصح النذر بصوم العبد لانه
نذر بالطاعة وانما وصف المعصية متصل بذات صوم العبد من حيث الفعل
وهو الشروع فيه وبالقضاء بعده يتفصل وصف المعصية عنه اقول فيه بحث
لان العلة قاصرة عن المعمل لانه ان ادى في هذه الايام خرج عن الهدية مع
عدم انفصال المعصية فتأمل (قوله فانه في نفسه طاعة الخ) علة الصحة
يعنى يصح النذر صوم العبد ليكون الصوم مشروعا في هذا اليوم طاعة في نفسه
وان اتصل به وصف القبح (قوله وهى في فعل الصوم لا في ذكره) اى المعصية
في فعل الصوم بالشروع فيه لان وصف المعصية متصل به وبالقضاء يتفصل
المعصية عنه لا باسمه ذكر لان ذكر المعصية ايسر بمعصيته وذكر الكفر ايسر
يكفر وكذلك ذكر الايمان يباه انه اذا شرع في الصوم يلزم الاعراض وترك الاجابة
اما اذا ذكر الصوم او نذر بان قال على صوم ايام العبد لا يلزم الاعراض وترك
الاجابة فان قيل لما كان الصوم في هذه الايام منهيا ومعصية كان النذر كالنذر
بالزنا وقتل النفس وضرب امه فلا يلزم قلت هذا المذكور في الافعال
الحسية بالغدير المشروعة باصلها واما الصوم في هذه الايام ليس بمعصية ذاتا
بل هو طاعة وقربة ومعصية متعلقة بترك الضيافة فالنذر صحيح من حيث انه قربة
وطاعة وليس فيه معصية لانه لم يلزم ترك الضيافة لان الاجابة صحيحة بالقضاء
(قوله او نقول) اى نقول في صحة النذر به فيها (قوله انما هو باعتبار الجهة الاولى)
اى باعتبار جهة الطاعة اقول فيه بحث لانه اذا اعتبر في فعل واحد جهتان
احدهما مشروعة باصلها والاخرى بوصفها يجوز الشرع فيه لانه لوجهين
متقاربان كما سبق الان يقال الكلام في انعقاد النذر لاني شروعه فعلة (قوله حتى
قالوا لو صرح بذكر المنهى عنه) فقال الله على صوم يوم النحر لم يصح نذره اقول
وجهه انه صرح في النذر بما هو منهى عنه نصا فلا يصح وهذا نظير المرأة
اذا قالت لله على ان اصوم يوم حيضى لم يصح النذر (قوله في ظاهر الرواية)
فقد روى عن ابى حنيفة انه اذا نذر بان قال لله على صوم النحر لا يصح رواه
الحسن اقول فيه بحث لان شراح البردوى قالوا الفرق على ظاهر الرواية بين نذر

المرأة وبين نذر يوم النحر ان صوم يوم النحر مشروع باصله فصيح النذر وان
 صرح بالمنهي عنه في نذره واما نذر المرأة وهو الصوم مع الحيض فغير مشروع
 اصلا لان الطهارة عن الحيض واجبة اجماعا انتهى كلامهم فاذا كان الفرق
 في ظاهر الرواية على هذا الوجه فكيف يصح قوله لم يصح نذره في ظاهر الرواية
 (قوله بخلاف ما لو قال غدا وكان الغد يوم النحر الخ) يعني يصح النذر بنذر
 الغد اذا كان الغد يوم النحر لانه لم يصرح بنذر المنهي عنه نصا فصار هذا
 نظير المرأة اذا قالت لله علي ان اصوم غدا وكان الغد يوم حيضها صح النذر
 كذا في شروح البردوي (قوله والصلوة في الاوقات المنهية ناقصة الخ) اقول
 لما فرغ من الافعال المنهية التي كانت مشروعة باصلها غير مشروعة بوصفها
 فاسدة شرع بالافعال المنهية التي كانت مشروعة باصلها غير مشروعة بوصفها
 ناقصة كالصلوة وقت طلوع الشمس ودلو كها لانها مشروعة باصلها اندلاقيج
 في اركانها وشروطها والوقت صحيح باصله فاسد بوصفه وهو انه منسوب
 الى الشيطان كما جاءت به السنة الا ان الصلوة لا توجد بالوقت لانه ظرفها لا معيارها
 وهو سببها فصارت الصلوة ناقصة لافساده كذا في البردوي (قوله ناقصة ايضا)
 اي ناقصة كالصوم في الايام المنهية (قوله لكانها دون) اي لكان الصلوة
 في النقصان دون الصوم اقول دون نقبض فوق ولها معان احدها من ظروف
 المكان المبهم لاحتمالها الجهات الست وهذا ليس بمرادها وقبل هي منظر يدل
 على السفلى في المكان او المتزلة كقولك زيد دون عمرو اي في الشرف وهذا هو المراد
 ويؤيده تفسير المص بقوله اي ادنى مرتبة في النقصان فلما عراب فيه لقنان احديهما
 اعرابها كأعراب الموصوف والثانية ابتاؤها على اصلها من الظرفية وعليها
 قوله تعالى وما دون ذلك قرئ بالرفع والنصب الثانية كونها اسما نحو من
 دونه والثالثة صفة نحو هذا الشيء دون اي رد في نحو تفصيلها لكان لا يستعده
 المقام (قوله اي ادنى مرتبة في النقصان من الصيام فذلك الايام) اقول فسر المص
 دونه بالادنى بحسب المعنى لان اصل النقصان لما وجد فيهما وكان نقصان الصوم
 فوق نقصان الصلوة مرتبة ونقصان الصلوة دونه فصار نقصان الصلوة ادنى
 مرتبة منه وهذا موافق لما قاله الرشدري معني دون ادنى مكان من الشيء
 او يستعمل للتفاوت نحو زيد دون عمرو انتهى وقال الزركشي وهذا دون ذلك اي
 اقرب منه ودونك هذا اصلا فخذ من دونك اي من ادنى مكان منك فاخصص انتهى
 فانت تعرفت تفسير دون بالادنى معطرد اما بحسب المعنى او بحسب الاختصار

(قوله لكونه معيارا له وجودا) أي لكون اليوم معيارا للصوم وجودا لأن الصوم لا يقوم ولا يوجد إلا باليوم كاملا حتى إذا أكل في جزء من اليوم لا يكون صوما بخلاف الظرف (قوله أو مذكورا في حده تعقلا الخ) عطف على قوله معيارا أي أولكون اليوم مذكورا في حد الصوم تعقلا لأن تعريف الصوم ترك المظترات الثالث من الفجر إلى المغرب والصواب ترك قوله تعقلا لأن الوقت داخل في التعريف قال فخر الإسلام الصوم يقوم بالوقت ويعرف به انتهى وقال الشراح إن الصوم يقوم بالوقت لأنه جزء من أجزاء الصوم ودخل في حد الصوم ولهذا الوصاف الليل لا يجوز مع أن المسالك عن المفطرات الثالث موجود في الليل لعدم بياض النهار فثبت أن الصوم يقوم بالوقت ويعرف به انتهى فالأولى أن يقول ومذكورا في حده كما قال فخر الإسلام (قوله أكثر) خبران (قوله لكونه ظرفا لهما فقط) أي لكون الوقت ظرفا للصلاة لأن الصلاة لا توجد بالوقت بل للمصلي لأنها قائمة به ولا اتصال لهما بالوقت إلا من حيث أنه ظرفها واتصال الظرف بالمظروف من حيث المجاورة لأن حيث الوصف كالمعيار لأن اتصال لصوم باليوم من حيث الوصف لأنه جزء من أجزاء الصوم وحدله وإن كان اليوم للصوم ظرفا في الصورة لكنه وصفه والوقت ظرف لهما فقط وليس كالوصف فنظهر من هذا التحقيق حسن قوله فقط والأفلا وجه له (قوله فتأثير نقصان اليوم في الصوم أشد من تأثير نقصان الوقت في الصلاة الخ) القاء فذلكم أي إذا كان الصوم يقوم بالوقت ويعرف به فإزداد أثر فساد الوقت في الصوم من أثر فساد وقت الصلاة لازدياد اتصال وقت الصوم بالصوم (قوله ولذا) أي وليكون تأثير نقصان اليوم في الصوم أشد من تأثير نقصان الصلاة (قوله فسد الصوم) أي فصار الصوم فاسدا فلا يضمن بالشروع لأن بمجرد الشروع في الصوم صار من تكبأ بالمعصية لأنه يوجب الأمراض ونزك الإجابة فإدى بطريق المعصية إذا قطع لا يجب حفظه وصباته بطريق القضاء (قوله لا الصلاة) أي لا تفسد الصلاة بل تكون ناقصة لأن الصلاة لا توجد بالوقت لأنه ظرفها لا معيارها وهو سببها فصارت الصلاة ناقصة لا فاسدة كذا في البردوي (قوله وإذا لم تفسد فتضمن بالشروع في ثلاث الأوقات) أي لأن بمجرد الشروع في الصلاة لا يصير من تكبأ للهوى عنه لأن بمجرد الشروع فيها لا يكون صلاة لأنها مركبة من أجزاء مختلفة فلا يكون لكل جزء منها حكم الكل فالأدعى مركب من أجزاء مختلفة لا يكون لكل منها حكم الكل بخلاف الصوم فإنه مركب من أجزاء متجانسة كالماء والهواء فيطلق على جزء منها حكم الكل كالقطرة

من الماء والذرة من الهواء فيكون في الصوم من تكبيل المعصية بالشروع فلا يضمن
 بخلاف الصلوة انه ترى ان الخالف يحنث بمجرد الشروع في الصوم فلا يحنث بمجرد
 الشروع فيها لان الصلوة في الشرع لا تكون بركعة واحدة بل بالركعتين فكيف
 تكون بمجرد الشروع فيها اقول هذا الوجه في الفرق اولى مما قاله صاحب الكشف
 انه قال توضيحه ان في الصلوة يمكنه الاداء بذلك الشروع لا بصفة الكراهة
 بان يصير حتى ترتفع الشمس فلهذا لم يمتنع بالشروع وفي الصوم بعد الشروع
 لا يمكنه الاداء بدون صفة الكراهة فلم يلزمه بالشروع انتهى فتأمل في وجه الاولوية
 (قوله نظرا الى جهة دنوها الخ) علة الضمان والضمير راجع الى الاوقات انت
 عرفت ان الصلوة لا توجد بالوقت بل بالمصلي لانها لا اتصال لها بالوقت الا
 من حيث انه ظرفها واتصال الظرف بالمظروف من حيث المجاورة لامن حيث
 الوصف كالعمارة سابق (قوله وانما قال فنضمن ولم يقل فلنضمن الخ) كما قال
 فقهاء الاسلام وتضمن الصلوة بالشروع ولم يضمن الصوم بالشروع (قوله نظرا
 الى جهة نقصانها في نفسها) اي نقصان الصلوة في نفسها لانظرا الى جهة
 دنوها من الصوم لان الامر المطلق للصلوة يقتضي الحسن الكامل والصلوة
 الكاملة انما تكون باوقات غير منهية لان الوقت وصف الصلوة فلا يتأدى بها الكامل
 لفوات الوصف لان الامر راجع الى نفس المأمور به اصلا او وصفا وهذا لا يصلح
 للقضاء (قوله والصلوة في تلك الاوقات وان كانت دون الصوم المذكور لكسرها فوق ما
 في الارض الخ) اقول هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان النقصان لا يمنع الجواز لاقى
 الاداء ولا في القضاء بان ترك فأنه او واجبا في الاداء او في القضاء يخرج عن العهدة
 سواء كان ساهيا فينجبر بالسهو او عامدا فلا ينجبر فوجب ان يتأدى به الكامل كما يتأدى
 الكامل بالصلوة في الارض المفصولة فاجاب بقوله والصلوة في تلك الاوقات
 فوق ما في الارض المفصولة فلا تصلح للقضاء وتصلح لما في الارض المفصولة (قوله
 فوق ما الخ) فوق نقض دون وفي الاعراب نظيره الا انه ههنا مبنى على الفتح
 فقط لان فوق مضاف الى ما لا يمكن الاعراب فيعرض البناء على الفتح نحو
 مثل ما وغیرما وحسبما وفوق ما نظيرها هكذا حقق ابن عيسى في شرح
 المفصل (قوله الكائنة صفة الصلوة) وتعلق قوله في الارض وحذف الموصول
 مع بعض انصالة وان لم يجز عند النحويين لكنه يجوز عند حذاق المتأخرين
 كما قبل في اول الفتح ان القسم الاول في المعاني اي اقسام الاول الكائن في المعاني
 وفي التلخيص الفن الاول في المعاني والتأني في البيان والثالث في البدع

(قوله لان النقصان الناشئ من المكان يمكن زواله كما سبق) اي كما سبق في قوله وذاتيفك
 عن ذلك الشغل المعين بتعيين مكانه بان يحق له اذن مالكه او ينتقل ملكه الى المصلي
 او الى بيت المال ولا يتصور مثله في الصلوة في الاوقات المكرهه لان نقصانها
 في السببية الخ (قوله بخلاف النقصان الناشئ من الزمان) اقول الاولى ان يذكر
 قوله كما سبق بعد قوله بخلاف الزمان اوله يذكر قوله بخلاف الزمان لانه معلوم
 فلا ينبغي اثباته بمثل هذا المختصر (قوله انما يمنع القضاء) اي انما يمنع النقصان
 القضاء اذا كان لفوات وصف داخلا تحت الامر وذلك اذا كان راجعا الى المأموره
 اصلا او وصفا (قوله اذا كان راجعا الى نفس المأموره) اي اذا كان النقصان
 راجعا الى نفس المأموره فلا يصلح للقضاء لانه اذا رجع اليها يكون المأموره
 ناقصا في نفسه فلا يتأدى الكمال بالناقص لان ما لم يزل كاملا لا يؤدي ناقصا
 حاصله النقصان اذا كان لفوات وصف كان داخلا تحت الامر فممتنع الجواز
 ولا يتأدى به الكمال كالاعمى في تحرير الرقبة فان فوات البصر يوجب النقصان
 لان وصف البصر داخل تحت الامر لان الرقبة الكاملة يقتضي انكامل وكذا
 نقصان الصلوة في الاوقات المكرهه داخل تحت الامر لان امر الصلوة مطلقة
 كاملة فتقتضي الحسن الكامل وهو الصلوة الكاملة والوقت سببها فنقصان
 السبب يوجب نقصان السبب وهو الصلوة لانها صفة المصلي والوقت راجع
 اليها لانه سببها فيمنع الجواز ولا يتأدى به الكمال (قوله اصلا او وصفا) تميم ان
 الرجوع (قوله واما ما لم يدخل تحت الامر) اي واما النقصان الذي لم يدخل
 تحت الامر وصفا (قوله ففواته لا يمنع) اي فوات ذلك نقصان الوصف الذي
 لم يدخل تحت الامر لا يمنع القضاء كالصلوة في الارض المغصوبة لانها مشروعة
 باصلها ووصفها لكن بجاورها وصف القبيح الذي ليس بداخل تحت الامر
 لان شغل المكان صفة الشاغل وهو المصلي وليس بسبب راجع الى نقصان
 المأموره وصفا فلا يدخل تحت الامر بالصلوة فلا يوجب نقصان المأموره
 فيجبوز القضاء (قوله اي لا يمنع القضاء لانه لا يتخل بالمأموره وهو الصلوة) اقول
 حاصله افرق بين ظرف الزمان وهو وقت الصلوة وبين ظرف المكان وهو
 الارض المغصوبة ان الوقت ليس باصل ولا وصف لهما لانه ليس بمعيار لكنه
 سبب فتقتضي ان السبب يوجب نقصان السبب وهو الصلوة الكاملة فيكون
 النقصان داخلا تحت الامر لكونه راجعا الى نفس المأموره وصفا فيمنع القضاء
 املا ينتقض المأموره واما المكان فليس بسبب ولا وصف فلا يكون ناقصة

بل مكروهة بمجرد انتهى ولهذا لا يجوز القضاء في المكمل لافي السبب والفرق الآخر
ان انتهى عن الصلوة في الأرض المغصوبة بسبب شغل الأرض وهو صفة
الشاغل وهو المصلي والصلوة اعراض شرعية قائمة بالمصلي فلا يكون الشغل
صفة الصلوة ولا يرجع الى صفة الصلوة والا يلزم المحالين قيام العرض بالعرض
وقيام العرض الواحد بمحالين بخلاف انتهى عن الصلوة في الاوقات المكروهة
فتأمل (قوله ثم الوقت في الصلوة الخ) اقول هذا جواب سؤال مقدر من وجهين
احدهما ان يقال فساد ظرف الزمان لما اثر في المظروف لانه مجاور كان ينبغي ان
يؤثر فساد ظرف المكان في الصلوة في الأرض المغصوبة حيث لا يتأدى به الكمال
وثانيهما ان يقال لما لم يؤثر فساد ظرف المكان في المظروف حيث يتأدى به الكمال
كان ينبغي ان لا يؤثر فساد ظرف الزمان ايضا حتى لا يمنع القضاء ايضا فاجاب
بقوله واما ما لم يدخل الخ (قوله بالدلائل القاطعة) اى بالنصوص القاطعة
كقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اقول فيه بحث لان الاوقات
اسباب في حق الفرائض كما عرف في باب بيان الاسباب دون النوافل مع ان
بالشروع الى التطوع يلزم القضاء فكيف يكون الوقت في القضاء في التطوع
بالنصوص قلت ان النوافل تابعة بالفرائض فيصلح الوقت سببا لها بالشروع
ويلزم القضاء فيكون وقتها بالدلالة القطعية لان النوافل لا تجوز بالاوقات
المنهيمة وبعد العصر والفجر بنص الحديث فيكون بالدلائل القاطعة بخلاف المكان
(قوله فنقصائه يمنع القضاء) اى نقصان الوقت الذي ثبت دخوله تحت الامر
بالدليل القطعي لكونه سببا يمنع القضاء اقول هذا مخالف بما ذكر في نوادر صلوة
المبسوط ان من شرع في صلوة التطوع في وقت مكروه وفسدها فقتضاها في
وقت اخر مكروه تجوز انتهى وكذا يخالف بما ذكر في شروح البرذوي ايضا ان
الكافر اذا اسلم في آخر وقت العصر وقات الوقت ثم ادى في اليوم الثاني فيه يجوز مع
انه وجب بصفة الكمال بعد الفوات ويؤدى بصفة النقصان انتهى والجواب
ما قاله فخر الاسلام اذا فأت العصر اصلا اضعف وجوبها الى جلة الوقت
دون الجزء الفاسد فوجب بصفة الكمال فلم يجز قضاؤها بصفة النقصان ولا يلزم
اذا اسلم الكافر في آخر وقت العصر ثم لم يؤد حتى احمرت الشمس في اليوم الثاني
وقد نسي ثم تذكر فاراد ان يؤديها في وقت الاحرار لان هذا لا يروى انتهى اى
لا يروى عن السلف مثل ابى حنيفة وابى يوسف ومحمد رحمهم الله واختلف المشايخ
فيه قال ابو البسر يجوز واكثر المشايخ على انه لا يجوز وجه الجواز انه يجب بالسبب

الناقص فيؤدي بصفة النقصان فاذا عرفت هذا فاعرف ان ما ذكر في المبسوط
 وشروح البردوي بناء على قول ابي اليسر وقول المص ولا يصلح له في الاوقات
 المكرهه بناء على قول فخر الاسلام واكثر المشايخ خذ جوابنا هذا فكأن من
 الشاكرين (قوله بخلاف المكان فيها) اي بخلاف نقصان المكان في الصلوة لانه
 ليس بوصف ولا سبب فلا يكون داخلا تحت الامر لانه ليس به ايت بالدليل القطعي
 بل باخبار الاحاد لان النهي عن الصلوة في الارض المغسوبة ثبت باخبار الاحاد
 بطريق الزيادة فلا ينقص المأمورية بتركها (قوله فظهر ان معنى قولهم
 ماوجب كاملا لا يؤدي ناقصا الخ) يعني ان النقصان ليس على اطلاقه بل
 مخصوص بنقصان راجع الى نفس المأمورية اصلا او وصفا (قوله تذييل) بالاثنتين
 او خبر مبتدأ مقدما او مؤخرا (قوله شبه) بالنشيد (قوله بالبحث عن ان
 كلا منهما الخ) الباء متعلق بعقيب وضمير منهما راجع الى الامر والنهي
 (قوله بالتذليل) متعلق بشبه (قوله وهو جعل الشيء ذائبا بشئ آخر) الذائبة
 بالكسر والضم الموضع الذي ينتهي اليه شئ والمناسبت بقول المص شبه تعقيب
 مباحث الامر الخ ان يقول وهو جعل الشيء ذائبا لان الذائبة بالكسر عقيب كل شئ
 او يقول جعل كل شئ ذائبا لشيء آخر لان الذائبة التابع وهذا مناسب لتعليقه بقوله
 لكونه تنفيذا لخال (قوله لكونه تنفيذا لخالها و متعلقا بها الخ) اللام متعلق بجعل والضمير
 راجع الى البحث والضميران في بها و لهما راجعان الى مباحث الامر والنهي
 (قوله وان اورد الخ) وصلية والضمير راجع الى تعريف التذليل باعتبار المعنى
 (قوله يستلزم تحريم ضده) لان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه لان الامر
 مخصوص عند اصوليين بالوجوب فيستلزم الضد تحريما لاند باواما من عم القول في
 امر الوجوب والتدب لجعلهما نهيا عن الضد تحريما ونزاهنا كذا في التلويح
 وبيان كون الامر ضدا للنهي لان من حكم الامر وجوب الامثال وهو الطاعة
 وان يصير الفعل على خلاف موجهه معصية او هو الاقدام على ترك الفعل وهذا
 موجب حقيقته فبين كون الفعل طاعة وكونه معصية تضادا لان الفعل فيهما امران
 وجوديان بينهما غاية الخلاف وهذا موافق لاصطلاح المتكلمين ويجوز ان يقال
 يستلزم تحريم تنافيه لان حكم الامر يقتضي المشروعية وان يصير الفعل خلاف
 موجهه معصية فبين المشروعية والمعصية تناف لان الشيء اذا كان مشروعا لا يكون
 معصية البتة وبين اللام معصية والمعصية تناف كذا في الكشف فالاولى ان يقول
 تحريم ضده وتنافيه وان يقول تحريم تنافيه لان صاحب البرهان قال المناقاة جنس

يدخل تحتها التضاد والتناقض وغيرهما انتهى وبؤيد هذا بعض نسخ فخر الاسلام
حيث قال لدخوله تحت التناقض وان يذكر التضاد علم ان العلماء اختلفوا في ان الامر بالشئ
هل هو نهى عن ضده وبالعكس وليس الخلاف في المفهومين للقطع بان مفهوم الامر
مخالف لمفهوم النهى عن ضده ولا في اللفظين للقطع بان صبغة الامر افعال وصبغة
النهى لا تفعل وانما الخلاف في ان الشئ المعين اذا امر به فهل هو نهى عن الشئ
المضاد له فمنهم من خصص الحكم بما اذا اتحد كالحرمة والسكون ومنهم من قال اذا
تمدد يكون نهيا عن واحد غير معين (قوله كالتفاق واليهودية والنصرانية للايمان
المأمور به) اقول والحق ان الكفر ضد للايمان لان الكفر عرض واحد يعرض الانسان
ويوصف باليهودية والنصرانية وغيرهما كالعرض الواحد الذي يوصف بانه
موجود ومحدث ومضروب وعرض وصفة ولون ولان الكفر جنس وهذه الصفات
انواعه كاللون الذي يدخل تحته البياض والصفرة والسواد فهذه صفات راجعة
الى الذات لان التفاق واليهودية والنصرانية راجعة الى الذات لامعان زائدة
عليها لان هذه صفات اضافية واسماء نسبية والصفات الاضافية ليست
بمعان زائدة قائمة بالذات كما في لفظ الاب والابن والاخ والذات موصوفة
بهذه الصفات حقيقة لا مجازا وان لم يكن الابوة والبنوة والاخوة معاني قائمة
بالذات زائدة عليها بل علة بين الصفة والموصوف والاسم والمسمى فلا يكون
هذه الصفات صفة قائمة بالذات بل صفة للكفر راجعة الى الذات فيكون
الكفر ضد للايمان لاهذه الصفات كذا في الميراث والكشف وبؤيد هذا ما قاله
الفتاوى في التلويح لكن التحقيق الامر بالايمان يوجب حرمة التفاق واليهودية
والنصرانية لكونها من افراد الكفر انتهى فيكون الكفر ضد للايمان فيكون له
ضد واحد لا تضاد فان قيل يلزم من هذا المجال ان قيام العرض بالعرض وقيام
العرض الواحد بمحلين قلت انت عرفت ان هذه الصفات راجعة الى الذات بواسطة
كونها صفة الكفر الذي هو جنس او عرض للذات لاصفات قائمة بالعرض ولا
بالمحلين بل صفة اضافية كذا في المكشف ملخصا (قوله وسواء قصد بالامر
تحرير ضد المأمور به الخ) يعني الامر بالشئ يستلزم تحرير ضده ان قوت
المقصود به سواء كان له ضد واحد او تضاد وسواء قصد به تحرير ضد المأمور به
كما في قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض فان معنى النهى وهو ضد الامر مقصود
بالامر هنا لان معنى الاعتزال عن النساء كف الزوج عن الرطى في حالة الحيض
فيكون النهى مقصودا به فان قيل النهى عن الافعال الحسية قبيحة في انفسها

لمعنى في اعيانها بالاخلاف فكيف تحريم ضده مقصودا به لان امر الاعتزال
مفيد بالمحض والنهي في الافعال يقتضى دوام الحرمة في النهي قلت نعم الا اذا
قام الدليل على خلافه كالوطئ في حالة الحيض فانه منهى غيره وهو الاذى بدليل
قوله تعالى قل هو اذى لالذاته ولهذا يثبت الحل للزوج الاول والنسب وتكرار
المهر والاحصان وسائر الاحكام بثبت عليه كما سبق (قوله اولا كالاftار للكف
الدائم الخ) اى اولم يقصد بالامر وهو قوله تعالى فليصمه في قوله تعالى فمن شهد
منكم الشهر فليصمه الآية تحريم ضده وهو المفطرات الثلاث حاصله ان معنى
الامر في الصوم كف المرأ عن المفطرات وهى الاكل والشرب والوقاع والافطار
ضد الامر به والامر يقتضى الكف عن المفطرات من اول الشهر الى آخره
متصلا واحدا مع ان الافطار حلال في الليل فلا يقصد بالامر تحريم ضده وهو
المفطرات (قوله المستفاد صفة الافطار الخ) حاصله ان الليل داخل في الشهر
لكن الصوم يخص ببساض النهار فلا يكون الليل دخلا في الشهر في الصوم
بدلالة قوله انموا الصيام الى الليل (قوله وان لم يقوته) اى وان ابغوت ذلك الضد
اى النهى المتبى به (قوله اى اللازم هو الكراهة لان الثابت يقتضى الامر كما يغت
المقصود به) نقول بكراهته ملاحظة لظاهر الامر فان مشابهة النهى عنه
يوجب الكراهة كذا في التوضيح (قوله لان الضرورة تستدفع بها الخ) اى
ضرورة الحرمة اللازمة من النهى الثابت بالامر من حيث انه صفة للنهى تستدفع
بسبب صرف النهى الى الكراهة لان الضد ليس بمقتول له فيندفع عن النهى
عنه الذى اضيف اليه النهى بسبب تعلق النهى الى الطرف المجاور الذى يلزم
منه الكراهة لانه ليس باصل ولا وصف فلا يكون باطلا ولا فاسدا بل مكروهة
فتدفع ضرورة الحرمة التى يلزم من النهى لان النهى والتحريم واحد وهو جهة
الحرمة كذا في الميزان فبقي المورد به مشروعا فلا يغت المقصود به ويمكن دفع
الكراهة ايضا الا ترى ان النهى عن الصلوة في ارض مفسومة متعلق بمالبس
بوصف للصلوة وهو الشغل بمال الغير وذا مما ينفك بان يلحقه اذن مالكه او ينتقل
ملكه الى المصلى اولى بيت المال وهذا في الطرف المجاور للمكانى وكذلك
في الطرف المجاور الزمانى لان البيع وقت التبداء متعلق بمالبس بوصف له
لان النهى عن البيع بسبب ترك السعى وانه ليس بوصف الا ترى ان البيع يوجد
بلا ترك السعى بان يتبايعوا ساعين فيستدفع الكراهة ايضا وكذلك ترك السعى
بلا بيع بان تقعدوا في الطريق فارغبين عنه فلا يكون النهى للوصف اللازم فثبت

انه كان الامر مجاورا فوجب الكراهة دون الفساد فلم يفوت المقصود به (قوله
ثم ارفع رأسك حتى تستوى قائما) اي القيام المأمور به الى الركعة الثانية في قوله
عليه السلام ثم ارفع رأسك الخ اقول هذا ضعي في التثبيل من جهتين احدهما
ان صاحب الهداية قال فاذا اطمأن جالسا كبر وسجد لقوله عليه السلام في حديث
الاعرابي ثم ارفع رأسك حتى تستوى جالسا ولو لم يستو جالسا وسجد اخرى
اجراءه عند ابي حنيفة انتهى وكذا في شروح الهداية انت عرفت من هذه المسئلة
ان الامر بالنهي لا يستلزم تحريم ضده ان لم يفوت المقصود به لان ضد الامر
وتنا فيه لم يفوت المقصود وهو الصلوة لان النبي صلى الله عليه وسلم ما صنعه
الا عرابي صلوة حيث قال وما نقصت من هذا شيئا فقد نقصت من صلواتك
فلو كان ترك التعديل مفسدا لاسماه صلوة فلا يمنع مثل هذا النقصان الجواز لا
في الاداء ولا في القضاء كالصلوة في الارض المغصوبة وثانيهما استدلال ابو يوسف
بحديث الاعرابي وهو قوله عليه السلام حيث راه نقر نقر الديك قم فصل فانك
لم تصل قال نفي كونه صلوة بترك التعديل فكان الحديث مشترك الا لزام من الوجهين
كذا في شروح الهداية فلا يصح الاستدلال به سواء كان جالسا او قائما
فان قبل ان صح رواية ما نقصت من هذا شيئا فقد نقصت من صلواتك فلا يؤدي
الى الكراهة فقط بل يجوز ان يكون ناقصة داخل تحت الامر لا كرهة وكلامنا
فيها لا في الناقصة قلت الامر والنهي اذا لم يفوتا المقصود نقول بالكراهة
في الامر والسنة المؤكدة في النهي كذا في التقيج ملخصا فتأمل في التثبيل (قوله
فانه لا يستلزم تحريم القعود الى قوله حرم القعود) فيه عبارة التلويح اي ان هذا
الحديث ليس بمذكور في التوضيح والتلويح قال صاحب التوضيح والمأمور بالقيام
في الصلوة اذا قعد ثم قام لا تبطل لكنه نكره انتهى اقول حاصله ان ضد
المأمور به ان كان مقوتا للمقصود ويكون حراما والا كان مكروها مثلا اذا تعين
زمان المأمور به فالضد المقوت له يكون حراما في ذلك الزمان كالامر بالصوم فان
الكف عن المفطرات المقصود بالامر وضده الاكل والشرب لا يتصور في زمان
واحد وهو المعيار لان اتصاف الشيء في زمان واحد بفعلين متضادين
او متجانسين كالجائسين في زمان واحد محال بخلاف الصلوة المأمورة بالقيام
كما صلوا قائما لان ضد المأمور به وهو القعود لم يفوت المقصود بالامر في الصلوة
لان الزمان فيها ظرف منسح لا تعين فيه للزمان بعينه لالصلوة ولا للقيام فيها
فيكون مكروها لا حراما لان قعود المصلي لا يفوت القيام المأمور به الجواز

ان يعود اليه لعدم تعيين الزمان اقول وقول صاحب التنقيح لا تبطل معناه
لا تفسد لان عدم البطلان لا يوجب عدم الوجوب لان ترك الواجب يفسد
الصلوة ولا يبطئها كذا في التلويح (قوله ولم تفسد الخ) حال من الصلوة يعني
لم تفسد الصلوة بترك القيام بالمأمورية فيها لعدم تعيين الزمان فان قيل نقصان
اذا كان لغوات وصف كان داخلا تحت الامر يمنع الجواز وذلك بان يكون راجعا
الى نفس المأمورية اصلا او وصفا وهذا كذلك فيمنع الجواز قلت نعم لكن لا فوات
لوصف فيها اصلا لجواز ان يعود اليه لعدم تعيين الزمان فينجبر به (قوله والتمنى
عن الشيء يستلزم وجوب ضده) اى يقتضى وجوب الانتهاء من حيث انه امر
بضده ففي الحقيقة وجوب الانتهاء حكم الامر الثابت بالتمنى كذا في الكشف
فعقل الضد يكون واجبا ان فوت المقصود بالتمنى حاصله اذا نهى عن الشيء
فعدم ضده ان فوت المقصود به فعقل الضد يكون واجبا ومحصوله ان وجد
شرائط التفاضل بين الضدين فحرمة احدهما يوجب وجوب الآخر لان حرمة
الشيء تدل على وجوب تركه كما يوجب في الامر وجوب احدهما حرمة الآخر
لان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه فهذا المذكور تلخيص التوضيح والتلويح
(قوله كالتمنى عن عزم عقدة النكاح يقتضى وجوب الكف) اى كالتمنى
في قوله تعالى ولا تعزبوا عقدة النكاح من عزم عقدة النكاح الخ اقول هذا
تمثيل للتمنى عن الشيء يقتضى وجوب ضد الفوات له يعنى يقتضى الامر بالكف
لكنه غير مقصود فيجوز التداخل في العدة بخلاف الصوم فان الكف ركنه
وهو مقصود (قوله لان عدم الكف عن التزوج يفوت ترك العزم) حاصله
ان الكف عن التزوج داخل تحت النهى لان عدم الكف من التزوج يفوت
العزم فوجب الكف الذى هو حكم النهى من حيث انه امر بضده فوجب
الكف حكم الامر الثابت بالتمنى كذا في الكشف (قوله فيحتمل ذلك الضد
السنة المؤكدة) حاصله ان حكم النهى ومقتضاه من حيث انه امر بضده يكون
مشابها بالمأمور فيحتمل التذب والسنة المؤكدة لان الضد الذى لم يفوت عدم
ذلك الضد المقصود بالتمنى ملا حظة لظاهر النهى كان ذلك الضد مشابها
بالمأمور يوجب كونه سنة مؤكدة لان ادنى المأمور به ان يكون سنة مؤكدة (قوله
فان المحرم منهى عن لبس المخيط مدة احرامه) الضمير راجع الى المحرم والفاء صلة
للاحتمال او تفريع على ان عدم ضد المنهى عنه اذا لم يفوت كان مندوبا وسنة
مؤكدة ولا واجبا فان المحرم منهى عن لبس المخيط مدة احرامه وعسده

اعني عدم لبس الرداء والازار لبس بمفوت بالمقصود بالنهاي اعني ترك لبس الخيط
لجواز ان لا يلبس الخيط ولا شئاً من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار
سنة مؤكدة لا واجبا وقوله فان المحرم الى قوله لا واجبا عبارة التلويح بعينه (قوله
فيكون لبس الازار) فان قيل لا نسلم ان لبس الازار سنة لان به ستر العورة وهو
واجب اجيب بانه يجوز ان يكون بانفراده واجبا كما كثر العرب في الحجاز اما اذا انضم
الى شئ آخر كالاجرام فلا يجب لان السستر يحصل بالاحرام فيكون لبس الازار
سنة مؤكدة لا واجبا وفي التلويح لا يقال ضد لبس الخيط تركه اعم من ان يلبس
شئاً آخر او لا وعدم الترك مفوت لبس ضرورة لاننا نقول هذا مبني على اعتبار انهم
من ان ضد القيام هو القعود والاضطجاع ونحوهما لا ترك القسام ففقد لبس
الخيط هو لبس غير الخيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين من ان الضد
يكون وجوديا انتهى اقول فيه بحث لان عدم الترك مفوت بالمقصود بالنهاي
لامفوت للباس الا ان يحمل اللام على التعليل على صلة النفوت والصلة
محذوفة كما قدرنا (قوله كما ذهب اليه صاحب التنقيح والمنار) حيث قال ان لم يفوت
عدم ذلك الضد فالنهاي يقتضي كونه سنة مؤكدة انتهى كلامهما لمخصين
وانت ان معنى الاقتضاء الاستلزام كما ان مقتضى الامر الحسن ومقتضى النهي
القيح (قوله لجواز ان يكون للضد جهة حرمة او اباحة الخ) اللام متعلق بقوله
ولا يستلزمها هذا منع يكفي فيه الجواز وله وقوع يأتي بقوله فان الزنا مثلا الخ
(قوله فان الزنا مثلا الخ) تفريع على طريق اللف والشر المرتب (قوله فبالزم
ما يلزم الخ) هذا حسن تعبير نحو را عن التصريح يعني بالزم ان يكون اللواطة
ندبا وهذا باطل لم يقل به ملة من اثنين وسبعين ملة متفرقة ضالة اقول هذا
لا يرد عليه لان كون لبس الازار والرداء سنة مؤكدة انما يلزم من مشابهة
المأمور ملا حظة لظاهر النهي لان النهي عن الخيط يوجب التكف عن لبس
الخيط لان حكم النهي امر بضده فيكون المحرم مأمورا بغير الخيط وهو الاحرام
وضده وهو الازار والرداء لبس بمفوت له بل مشابهة للمأمور فبمشابهة المأمور
في كونه غير مخيط يوجب الندب وكونه سنة مؤكدة هذا تلخيص التوضيح
وشروح البردوي واما في اللواطة فجهة الحرمة ثابتة بدليل قطعي وهو قوله
عليه السلام لا تزن ولا تاط فكيف يكون ندبا بالمشابهة لان المحرم راجع
على ان كلامنا في النهي المطلق عن التصرفات الشرعية التي تقتضي قبحا
لمعنى في غير النهي عنه لاعتن الافعال الحسية التي تقتضي قبحا لمعنى في اعيانها

بلا ختلاف مئل لنا وللراطة والقنسل وغيرها (قوله وكذا عدم قربان
 المشكوح الخ) تفريع بقوله اواباحة (قوله لبس بمفوت الترك) اي لتترك الزنا (قوله
 وهو يباح الخ) الواو حالية من القربان والضمير راجع اليه اقول لا يرد هذا ايضا
 لان كون فعل الضد سنة مؤكدة ان لم يفوت المقصود بمشابهة المأمور وفي فعل
 المباح لا يكون مشابها بالمأمور لان المأمور امام امور بامر الوجوب او بالنسب
 والمأمور بالاباحة لبس بمأمور حقيقة حتى يكون ضدا غير مفوت له وكلاهما
 في حكم ضدا لامر والنهي حقيقة لافي الضد المطلق قال ابو الحسن الاشعري
 في رواية والفاضل الباقلاني والغزالي ومن تابعهم لا يدري انه حقيقة في الوجوب
 فقط او في الندب فقط او فيهما معا بالاشتراك وقال مشايخ سمرقند رئيسهم الشيخ
 ابو منصور ان حكمه الوجوب عملا لاعتقاده وهو ان لا يتقدم فيه بندي ولايجاب
 بطريق التعيين بل يعتمد على الابهام والاختلاف في النهي كذلك كذا
 في الكشف حاصله ان النهي عن الشيء ان لم يفوت عدم ذلك الضد المقصود
 يقتضي الندب وكونه سنة مؤكدة الا اذا قام الدليل على خلافه وان لم يكن التقدير
 هذا فيرد على قوله فيحتمله ما يرد عليهما فتأمل

فصل

(قوله اختلفوا في المطلق والمقيد) هل هما خاص ام لا والاصح انهما اخاص (قوله
 كما صرح به صاحب التفتيح وغيره من المحققين) قال صاحب التفتيح في الباب
 الاول اسم الجنس ان اريد به المسمى بلا قيد فطاق او معه فقيد او اشخاصه
 فعام وقال في التوضيح ان المطلق من اقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد
 النوعي انتهى اقول الاول ان يقول كما صرح به فخر الاسلام وغيره لان القول
 قوله قال فخر الاسلام الخاص فكل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد
 وانقطاع الشركة او كل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد على وجه لا يشاركه
 غيره وهو مأخوذ من قواهم اختص فلان بكذا اي انفرديه وفلان خاص فلان
 اي منفرديه فصار الخصوص عبارة عما يوجب الانفراد ويقطع الشركة فانما اريد
 خصوص الجنس قيل انسان بالنسبة الى الفهم والفرس والبقر فان كلا من هذه
 الانساق خاص من حيث انه وضع لمعنى واحد وهو انه حيوان ناطق او صاهل
 وجنس من حيث انه يتناول الواحد ويحتمل الكل وعند الحكماء نوع من الانواع
 وان اريد خصوص النوع قيل رجل فانه نوع في لسان الشرع وصنف عند
 الحكماء لانه خاص من بين سائر الانواع وان اريد به خصوص العين اي خصوص
 الفرد بين الافراد بالاتفاق قيل زيد لانه خاص من بين سائر الاعيان انتهى

كلامه ملخصا وكذا المقيد مثل رقبة مؤمنة ورقبة كافرة خاص لان كلا منهما
خاص بالنسبة الى الآخر فان قيل ذكر كلمة كل في التعريف مع انها لاحاطة الافراد
والتعريف للحقيقة لالافراد وسمى النوع جنسا والصنف نوعا مع انه لا بد
في الجنس ان يشمل الانواع قلت ان اهل الشرع لم يلتفتوا للتفاوت بين الذاتي
والعرضي الذي اعتبره الفلاسفة ولهذا لم يذكروا حدودهم في تصنيفهم
وانما يذكرون تميزا يوقف بها على معنى اللفظ ويحصل بها التمييز تركا
منهم للتكلف واحترارا عما لا يغنيهم بحصول مقصودهم دونها قال سيد الامام
ناصر الدين السمرقندي في اصول النقة هذا كتاب فقهي لا يستعمل فيه بصيغة
التحديد في كل لفظ بل يذكر ما يعرف معانيها ويدل على حقائقها واسرارها
بالكشف والرسوم وقال فيه في موضع آخر ونحن لانذكر الحدود المنطقية
وانما نذكر رسوما شرعية يوقف بها على معنى اللفظ كما هو السابق واذا كان
كذلك لم يلتفتوا الى استبعادهم ذكر كلمة كل في التحديد بانها لاحاطة الافراد
والتعريف للحقيقة لالافراد ولا الى استبعادهم كون الرجل نوعا للانسان
بان الانسان نوع الانواع اذ ليس بعده نوع عندهم حكما وتارة على الرجل
والمرأة باختلاف الجنس نظرا الى خفش التفاوت بينهما في المقاصد والاحكام
فقالوا لو اشترى عبدا فظهر انه امة لا ينعقد البيع بخلاف البهائم مثلا لو اشترى
كبشا فظهر انه غنم او جلا فظهر انه ناقة ينعقد البيع للتفاوت البسيطة في البهائم
وكذا في الجواهر وحكموا تارة بكونها نوعي الانسان لاشترائها في الانسانية
وتارة الى اختلافهما نظرا الى تفاوت الذكورة والانوثة هذا تلخيص شروح
البردوي (قوله وهو الشائع في جنسه بمعنى انه من الحقيقة) يعني ان المطلق خاص
من الحقيقة من حيث انه معنى واحد كإنسان ورجل لان كلا منهما خاص وحصته
من بين سائر الاجناس ومن بين سائر الانواع لان دلالة المطلق على الافراد ضمنية
لان المقصد منه الى نفس الحقيقة او الى حصة غير معينة محتملة لخصص كثيرة
والمراد دلالة على الافراد على سبيل البديل دون الشمول لظهور ان قوله تعالى
فظهر رقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما لا على جميع الرقبة ولا بعض المعينة
(قوله محتملة لخصص كثيرة صفة حصة) حاصله ان المطلق حصة واحدة
خاصة من حيث انه وضع لمعنى واحد وحصته واحدة محتملة للكثير من حيث
انه يتناول اشكال كما عرفت (قوله اي ملتبسا بالتفاء ما يدل على الشمول والاحاطة الخ)
هذا تفسير بحسب المعنى على ان يكون الظرف مستقرا لقول الاولى ان يكون

الظرف لغوا متعلقا بالشايع بتقدير المضاف وهو شايع لان الاصل في الكلام عدم الحذف والتقدير ان امكن المعنى وان لم يمكن وحذف الواحد الشايع اولى من حذف الاشياء الكثيرة التي لادلالة على حذفها حاصله ان المطلق لا يدل على الشمول لادلالة الشمول نحو ان الانسان انى خسر وكل نفس ذائفة الموت والكثرة اذا اتصل بها داليل العموم وبيان هذا ان النكرة في النفي نعم وفي الاثبات تخص لان النفي دليل العموم وذلك ضرورى للمعنى في صيغة الاسم واما النكرة المشبهة فانها تخص عندنا ولا نعم الا انها مطلقة وقال الشافعى هي بوجوب العموم ايضا حتى قال في قوله تعالى فمهرير رغبة عامة يتناول الصغيرة والكبيرة والسوداء والكافرة والمؤمنة والصحيحة والزمنة وقد خص منها الزمنة بالاجماع فصيح تخصيص الكافر منها بالقياس على كسفرة القتل وقتلنا نحن هذه مطلقة لاعامة لانها فرد فيتناول واحدا دون وصف والمطلق يحتمل التقييد وذلك مانع من العمل بالمطلق فصار نسخا (قوله فخرج به العام) اى خرج بقوله بلا شمول العام لفظا ومعنى نحو الرجال والنساء وسائر الجوع اومعنى لاصيغة مثل من وما والرهط والقوم والطائفة والجماعة لان كل منها فرد بصيغتها وجمع بمعناها فيدل على الشمول كذا في البردوى وخرج ايضا اسماء الاعداد لانها دالة على معدودات كثيرة شاملة لهما (قوله ولا تعين) عطف على قوله بلا شمول اى وبلا دلالة تعين وتخصيص ببعض المراد (قوله فخرج به المقيد) اى خرج بقوله ولا تعين المقيد نحو رغبة مؤمنة لان اربعة مطلقة عندنا شائعة للمؤمن والكافر وتقيد المؤمن يخرج الرغبة المطلقة فالتعريف يكون مطردا ومنعكسا اقول فيد بحث لان المطلق فرد يتناول واحدا على احتمال وصف دون وصف فتحتمل التقييد فاذا قيد بوصف خاص يخصه بعض المراد منه واما اذا قيد بوصف عام فيكون المطلق عاما مقيدا فلا يخرج من التعريف لابقوله بلا شمول ولا ببقوله ولا تعين كطردام وخصب عام لان المطر والخصب مطلق وتقيد عام يكون مقيدا عاما لان العموم في اللغة هو الشمول يقال مطر عام اذا شمل الامكنة وخصب عام اذا عم الاعيان ووسع البلاد فيكون المطر عام بمعنىانه وهو الحلول بالامكنة كذا في البردوى فالاولى في تعريف المطلق ان يقول هو دال على ذات الشيء او حقيقته من غير تعرض بقيد وهو المختار عند الاصوليين او يقول هو الدال على الماهية من غير تعرض الى الوحدة واللاوحدة والكثرة واللاكثرة وهو عند البعض لانه لا يرد عليهما ما يرد عليه لان تعريف العام هو الدال

على المسببات الكثيرة الغير المعينة فخرج بقيد من غير تعرض عن تعريف المطلق
 العام والمقيد لان فيهما تعرضا الى القيد اما في المقيد فقط واما في العام فقيد المسببات
 الكثيرة الخ فيكون المطر والخصب عامين بمعناهما وهو الحلول بالامكنة
 والاعيان لاسم جمعهما المطر والخصب ولا جل هذا الورود ففسر المص
 قوله بلاشمول اى ملتبسا بانتفاء ما يدل على الشمول والاحاطة الخ دفعا للورود
 فان قبل ان اسماء الاعداد كانت داخلية في تعريف العام قلت نعم دخل اسماء
 الاعداد فيه فخرج بقوله الغير المعينة لان اسماء الاعداد وان كانت كثيرة لكنها
 متعينة (قوله كرقبة مؤمنة) اقول رقبة كبقرة يطلق على الذكر والانثى كقولهم
 شاة ودجاجة وحمامة واشباه ذلك فان العرب اجرت اسم الجنس المؤنث
 على المذكر وان كان حقيقيا واجرت اسم الجنس المذكر على المؤنث لانهم اراعت
 اللفظ تارة والمعنى اخرى كذا قال ابن الحاجب في اماليه قال صاحب الكشاف
 وابو حيان في البحر يستوى في اسم الجنس المذكر والمؤنث ويقال دابة المذكر
 كما يقال حمار وحمار انتهى قال ابن الحاجب من حسن جرى صفة المؤنث
 على ما لم يكن وضعه لمذكر معين فظهر الفرق بينهما من حيث الاستعمال
 ومن حيث المعنى ولا يستدل على التأنيث في بغلة رسول الله صلى الله عليه وسلم
 بعد ثبوت ان البغلة للذكر والانثى بتأنيث كانت والشهباء في قول العرب ان بغلة
 رسول الله كانت شهباء لانه استدلال بمثل صفراء واونها يكون البقرة انثى على انه
 قد نقل عن بعض العلماء انه قال سلونى عما شئتم وكان ابو حنيفة حاضرا لا يشعربه
 فقال لانسان قل له ذكر كانت نملة مسلما ام انثى فلم يجرب جوابا ثم قيل لابي حنيفة كانت
 انثى بدليل التأنيث في قالت نملة واو كانت ذكر ا فقال قال نملة انتهى كذا في برهان
 الزركشى والسبوطى اقول ابراده بملاوة في الجواب يدل على الضعف في الظاهر
 واما في الحقيقة اول ما يحتتمل الذكركيف سأل ابو حنيفة وكيف سكنت بعض
 العلماء الفصيح في الجواب والجواب لابي حنيفة بقوله لو كان ذكر ا فقال قال نملة
 لبس بشىء لانه اسند الى ظاهره فيجوز التذكير (قوله وغيرها) الضمير راجع
 الى المؤمنة (قوله اذا ورد البيان الحكم) اى اذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم
 (قوله اجرى المطلق على اطلاقه الخ) جواب فان لم يكن (قوله مثل اطعم
 رجلا واكس رجلا ما ربا) اى اطعم رجلا مطلقا اى سواء كان غنيا او فقيرا
 صحبها او امرضا واكس رجلا عاريا عن الالباس وهو الفقير والمساكين (قوله
 اعق رقبة لا تعتق رقبة كافرة) يعنى ان المقيد وهو رقبة كافرة يوجب تقييد المطلق

اعني اعتق رقبة بالمؤمنة لان النهي عن اعتاق رقبة كافر والامر باعتاق
رقبة مؤمنة يوجب تقييد الرقبة بالمؤمنة ضرورة لانه لا واسطة بينهم ما عندنا بخلاف
المعتزلة فانهم يثبتون المنزلة بين المنزلتين فلا يوجب تقييد الاخر بالذات (قوله)
فان نفي تملك الكافرة الخ) حلة لموجبه مقدر في قوله او بالواسطة (قوله وهذا)
اي نفي تملك الكافر (قوله يوجب تقييد ايجاب الاعتاق الخ) اي يستلزم نفي
تملك الكافر نفي اعتاقها ضرورة ان ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التملك ونفي
اللازم يستلزم نفي الملزوم فصار كقوله لا تعتق عني رقبة كافرة فان قلت معنى
حل المطلق على المقيد تقييده بذلك المقيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال
لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة قلت نعم معناه تقييد المطلق
بذلك المقيد لكن ان كان المقيد موجبا فبايجابه وان كان منقيا فنفيه وههنا
قيد الكافرة منفي فقيد ايجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهو المؤمنة ونقل عن صاحب
التنقيح ان معنى حل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما كما قال المص هو الخارج عن
الشروع بوجه ماسواء كان هو المذكور في المقيد او في غيره لانه في مقابلة اجزاء المطلق
على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما فالتفصيل في شروح البردوي والنووي
(قوله حل المطلق على المقيد الخ) هذا جواب قوله وان كان احدهما الخ (قوله وان
الحكم اي الحكم (قوله فاما ان يختلف الحادث الخ) ككفارة اليمين والقتل (قوله)
فلا حل عندنا اي لا يحمل المطلق على المقيد عندنا يعني لا يحمل رقبة مطلقة
في كفارة اليمين على رقبة مقيدة بالايمن في كفارة القتل لان رقبة مطلقة لا امامة عندنا
والمطلق يحتمل التقييد وذلك مانع من العمل بالمطلق فصار نسخا وقد جعل
وجوب التحرير جزاء لامر اي شان فصار ذلك سببا له فتكرر مطلعا بتكرره
وهو الشان كتنكر وجوب الصلوة بتكرر الوقت وليس تنكر الحكم بتكرر السبب من
باب العموم فصار مقيدا بالملك لا قضاء التحرير الملك لا على جهة الخصوص
وام يتناول الرقبة الزمنة لان الرقبة اسم للينة مطلعا ف وقعت على الكامل منه
ذاتا الذي هو موجود بجميع اجزائه فلم يتناول ما هو هالك من وجه فلم يدخل
الزمن كذا في البردوي (قوله خلافا للشافعي) قال ففسر الاسلام وقال الشافعي
ان الذكرة توجب العموم حتى قال في قوله تعالى فتحرير رقبة انها عامة يتناول
الصفيرة والكبيرة والسواد والبياض والكافرة والمؤمنة والصحيحة والزمنة وقد
خص منها الزمنة بالاجماع فصح تخصيص الكافر منها بالقياس على كفارة القتل
انتهى وفي هذا المقام ابحت كثيرة لشروح البردوي لكن لايساعدنا المقام
(قوله وان تحدث) اي الحادثة كصدقة الفطر من هنا الى قوله لخالفه المأمور

عبارة التلويح (قوله فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب) اى يكون دخول
 النص المطلق والمقيد على السبب (قوله فان الاول) اى ان كان الاطلاق
 والتقييد في السبب (قوله فلاجل) اى لم يحتمل المطلق على المقيد عندنا بل يجب
 العمل بكل منهما اذ لا تنافي في الاسباب لانه يمكن ان يكون المطابق سببا والمقيد
 مسببا كذا في التوضيح (قوله خلافا له) اى لا شافعي في قوله فلاجل (قوله كوجوب
 الصاع في صدقة بسبب الرأس مطلقا) في احد الحديثين هذا تمثيل لدخول
 النص المطابق والمقيد على السبب فان الرأس سبب لوجوب صدقة انقطر وقد
 ورد نصان يدل احدهما على ان الرأس المطلق سبب وهو قوله ادوا عن كل
 حر وعبد (قوله ومقيدا بالاسلام) عطف على مطلقا يعنى وجوب الصاع في صدقة
 الفطر بسبب الرأس مقيدا بالاسلام في آخر الحديثين وهو قوله عليه السلام
 ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين (قوله وان كان انشائي) اى ان اتحدت
 الحادثة ودخل نص المطلق والمقيد على الحكم لا على السبب بحتمل المطلق
 على المقيد بالاتفاق (قوله كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام) في كفارة البين في سورة
 المائدة (قوله وقراءة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ثلثة ايام متتابعات) عطف
 بالجزم على قراءة العامة وفي التنقيح مع قراءة ابن مسعود فالأول واحد (قوله لامتناع
 الاجتماع بينهما) فان الحكم وجوب ثلثة ايام من غير قيد تنابع في قراءة العامة
 وفي قراءة ابن مسعود الحكم وجوب ثلثة ايام متتابعات فالمطلق يوجب اجزاء
 غير التتابع والمقيد يوجب عدم اجزائه فيحمل المطلق على المقيد لامتناع الجمع
 بينهما لكن هذا يخالف ما قال المص في تعريف القرآن وهو النظم المنزل
 على رسولنا صلى الله تعالى عليه وسلم المنقول عنه تواترا انه قال خرج جميع
 ما سوى القرآن من منسوخ التلاوة والقراءات الشاذة سواء نقلت بطريق الشهرة
 كما اختص بمصحف ابن مسعود رضى الله تعالى عنه نحو فصيام ثلثة ايام متتابعات
 الخ فلا يكون قراءة ابن مسعود قرأنا حتى يلزم امتناع الاجتماع بينهما ويحمل
 المطلق على قرأته بالانفاس اقول اشارة المص بهذا انثال الى الجواب لان قراءة
 العامة ساكنة عن التتابع وقراءة ابن مسعود رضى الله عنه مشهورة بمثلها
 فيجوز الزيادة على الكتاب بطريق الشهرة فيكون نصا في التتابع فيحمل المطلق
 الساكن على المقيد المشهور لاتحاد الحادثة وكانا في الحكم دون السبب وانما
 قلنا بهذا المثل لان قراءة ابن مسعود البقرة فصيام ثلثة ايام متتابعات شاذة
 لايزاد بمثلها على الكتاب فان قلت انا نحمل هذا المطلق على المقيد في كفارة

القتل والظهار حيث شرطتم التتابع في الصوم فلا يحتاج الى التكلف قلنا هذا لا يجوز لان كفارة اليمين في حادثة وكفارة القتل والظهار في حادثة اخرى فلا يجوز الحمل ولهذا حملناه على مقيد وارد في هذه الحادثة وهو قراءة ما بين مسعود فانها مشهورة بمثلها يزداد على الكتاب والشافعي لم يشترط التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فان قيل يحمل المطلق على المقيد عنده وان وردا في حادثتين كما في رقبة كفارة القتل وسائر الكفارات فلم لم يحمل ههنا على المقيد في حادثة اخرى وهو كفارة القتل والظهار قلت ان الحمل عنده اذا كان المقيد نوعا واحدا واما اذا كان نوعين نوع مقيد بالتتابع ونوع مقيد بالفرق فلا يحمل لئلا يلزم ترجيح احدهما على الاخر الا ترى ان صومى كفارة القتل والظهار مقيد بالتتابع والصوم في الحج التمتع مقيد بالفرق ولهذا يحمل عنده كذا قال صاحب الكافي فالمثال المنفق عليه قوله عليه السلام في حديث الاعرابي صم شهرين ووروى شهرين متتابعين الحديث اقول وجهه ان الحديث المطلق وهو صم شهرين غير متواتر فيجوز ان يادة عنده على النص الغير المتواتر بالمشهور وخبر الواحد (قوله وانما لم تقيد الحكم بكونه مثبتا الخ) اقول هذا تعريض لصاحب الشقيح حيث قال هذا اذا كان الحكم مثبتا فان كان منقيا فهو لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لا يحمل اتفاقا فلا تعتق اصلا (قوله لان النكرة في سياق النفي عام الخ) بيان ذلك عند اتصال دليل العموم بها ان النكرة في البني تعم بالاتفاق سواء دخل حرف النفي على نفسها نحو لا رجل في الدار او على الفعل الواقع عليها كقولك ما رأيت رجلا وفي الوجهين يثبت العموم فيها ضرورة واقتضاء لالمعنى في نفس الصيغة اذ هي لا يتناول في النفي والاثبات الا واحدا وذلك لما نفي رؤية رجل منكر فقد نفي رؤية هذه الحقيقة وهي موجودة في جميع الافراد وكان من ضرورة انتفاء رؤية جميع الافراد لئلا يلزم الجمع بين النفي وبين اذ لو رأى رجلا واحدا لا يثبتني رؤية تلك الحقيقة الا ترى لو قال ما اكلت اليوم شيئا فن اراد تكذيبه قال بل اكلت شيئا ولو لم يفد الاول العموم لما صح هذا التكذيب لان الايجاب الجزئي لا يناقض السلب الجزئي ويؤيد ما ذكرنا ان اليهود لما قالت ما انزل الله هلي بشر من شيء رد الله قواهم بقوله عز اسمه قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ولو لم يفد الكلام الاول العموم لما كان هذا رداله فان قيل قد يصح الاضراب عنها باثبات التثنية والجمع مثل ان يقول ما رأيت رجلا بل رأيت رجلين او رجلا كذا نقل عن سيبويه ولو كان موجبا للعموم لما صح بل رأيت رجلين او رجلا في ما رأيت رجلا قلنا نحن لانسلم صحة ذلك وان سلمنا فنقول بقرينة الاضراب

بفهم ان المراد لى صفة الوحدة لاننى جنس الحقيقة كذا هذا وكذا نعم في موضع
الشرط كما نعم في النفي نحو من تأتى بمال فله كذا لانه لا يخص بمال دون مال كذا
في الكشف وانما قلنا ان النكرة في سياق النفي نعم بالاتفاق لان النكرة في الاثبات اذا
كانت مصدرا يحتمل العموم فانه تعالى قال لاتدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا
كثيرا وصف الثبور بالكثرة فكذا اوقال انت طلاق طلاقا ونوى التثنية يصح فعلم
ان المصدر المنكر يحتمل العموم في الاثبات واما في الاسم فلا يصح الا ترى انه لو قال
رايت رجلا كثيرا فلا يصح كما سبق في اختصار الامر من المصدر (قوله لا مطلق الخ)
حاصله ان المص لم يقيد الحكم بكونه مثبتا كما قيد صاحب التقيح لان النكرة في سياق
النفي نعم وكلامنا في حل المطلق على المقيد لاني حل العام على الخاص اقول
في جواب هذا التعريض ان صاحب التقيح نظر الى اصلها لان النفي دليل العموم
وذلك ضرورى للمعنى في اصل صيغة الاسم وذلك انك اذا قلت ما جاني رجل
فقد نفيت مجي رجل واحد نكرة ومن ضرورة نفيه نفي الجميع فيصح نفيه
بخلاف الاثبات لان مجي رجل واحد لا يوجب مجي غيره لاصيغة ولا ضرورة كذا
في البردوى ويمكن ان يقال المراد من المطابق هنا ان يكون غير مقيد بقيد
سواء كان عاما مطلقا اى ليس بمقيد او مطلقا حقيقة فلا يحتمل اتفاقا وهذا وجه
وجهه ولاجل قيد الحكم بالاثبات ولكل وجهة (قوله والمعرفة ليست بمطرفة)
اقول هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان الكلام في حل المطلق على المقيد
اذا كان الحكم مثبتا لا منفي سواء كان المنفي نكرة او معرفة نحو لاتعتق الرقبة
ولاتتق الرقبة الكافرة فلا يلزم العموم بوقوع النكرة في سياق النفي فاجاب بقوله
والمعرفة ليست بمطرفة لان المطلق لابد ان يكون نكرة والمعرفة خلاف النكرة
فلا يكون مطلقة حاصله اذا دخل لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف بعينه بمعنى
العهد يكون من دلائل العموم نحو قوله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر
وكذلك السارق والسارقة الزانية والزاني ومثاله قول علمائنا المرأة التي تزوج
طالق كذا في البردوى فيلزم ما يلزم على الاول لان كلامنا في حل المطلق على
المقيد لاني حل العام على الخاص وان اردت المعرفة بعينها فلا يكون مطلقة لانها
موضوعة لفرد غير متعين والمعرفة خلافها اقول يمكن ان يقال ان دخول اللام
على النكرة لا يمنع ان يكون مطلقة اذا كانت اللام جنسا نحو قولهم فلان يحب
الدينار والدرهم فالمراد منه جنس الدينار والدرهم لاكل دينار والدينار ودرهمها
ثم اعلم اختلف ائمة الاصول ان الجنس اذا دخلت لام التعريف كان اللام لتعريف

ذلك الجنس اول استغراق الجنس وذكر الشيخ ابو المعين في طريقته قال بعضهم
ان هذا الجنس يراد ويختص في استغراقه الى دليل واليه مال ابو علي القسوي من
أئمة الادب وعلى هذا القول المحققون من المتأخرين وقالوا هذا اللفظ كما يتناول
بحقيقته كل الافراد يتناول بحقيقته ادنى الافراد وكل فرد يحتمل ان يكون كل
جنس عند عدم مزاحمة فرد اخر وبالمزاحمة يصير بعضه فلما ساوى البعض
الكل في الدخول تحت الاسم ترجح البعض باتيقن فانصرف مطلق اللفظ الى
الادنى لتيقنه وهو الفرد واحتمل الصرف الى الكل بدليله والدليل على منزههم
انهم قاوا في قوله لا اشرب الماء ولا اتزوج النساء ولا اشترى العبيد ان هذه الايمان
يقع على الادنى مع احتمال الكل ولا يقع على الكل الا بالنية حتى يبحث بشرب
قطرة وتزوج امرأة وشراء رقبة ولونوى الكل لا يبحث فان قيل انما لا ينصرف
الى الكل للتعذر قلت التعذر مذهب في قوله طلق نفسك ومع هذا يتناول الادنى
دون الاهلي كذا في الكشف فان قيل ان الجمع لما صار جنسا واللام للتعريف
فبني ان يكون المراد كل الجنس لا الواحد ولا يبحث بتزوج امرأة واحدة
ولا بشراء عبد واحد لانهما ليسا بجنسين كاملين بل هما بعض الجنس قلت
جوابه ما ذكره فخر الاسلام اذا دخل لام التعريف على الجمع يحتمل على
الجنس لان لام المعرفة للعهد ولا عهد في اقسام الجمع فجعل الجنس لان فيه
معنى الجمع بيانه ان لفظ الجنس اذا اطلق على الجنس دخل فيه عدد الثلث فصاعدا
فوجد فيه معنى الجمع فكان فيه عمل بالوصفين ولو حل على حقيقة الجمعية اعني
الثلث بطل حكم اللام بالكلية فصار الجنس اولى من اقسام الجمع على حقيقته
قال الله تعالى لا يحل لك النساء من بعد اى من بعد تسعة وقال اصحابنا فحين قال
ان تزوجت النساء او اشتريت العبيد فامرأته طالق ان ذلك يقع على الواحد
فصاعدا لما قلنا انه صار عبارة عن الجنس فسقطت حقيقة الجمع واسم الجنس يقع
على الواحد على انه كل الجنس لا بعضه الا ترى انه لو لا غيره لكان كلا فان آدم
عليه السلام وحده كان كل الجنس للرجال وحواء كانت كل الجنس للنساء
فلا يسقط هذه الحقيقة بالمزاحمة فيكون الواحد كل الجنس فصار الجنس مثل
الثلثة للجمع فكما كان اسم الجمع واقعا على الثلثة فصاعدا كان اسم الجنس واقعا
على الواحد فصاعدا فصار كل حلف لا يشرب الماء انه يقع على القليل على احتمال
الكل انتهى ملخصا فثبت ان يكون المعرفة مطلقا كاسم الجنس وهذا جواب
وجه لقول المص والمعرفة ليست بمطلق واما وجه قول المص حجة عامة المشايخ

الكتاب واجماع اهل اللغة اما الكتاب فقوله تعالى ان الانسان لبي خسر الا الذين آمنوا وصحة الاسماء داليل الاستغراق وقوله تعالى ثم استوى الى السماء فسويهن جع الضمير مع انه تعالى ذكر السماء بلفظ الواحد وهذا داليل الاستغراق ايضا كذا ذكر الاخفش وقوله تعالى من الارض مثلهن وبهذا عرفنا كون الارضين سبعاً وكذا استدلل العلماء قاطبة بعموم قوله تعالى والسارق والسارقة الزانية والزانية في ايجاب القطع والجلد على كل السارق والزانية ومثل هذا كثير في القرآن وكذا اطبقوا ان الالف واللام في قوله تعالى الحمد لله رب العالمين لاستغراق الجنس يعني جميع المحامد لله تعالى وفي قولهم يقع على الادنى رد لهذا الاجماع وفي شروح البردوي اجوبة كثيرة وجواب عن قول المتأخرين ان الواحد كل الجنس عند عدم مزاجية فرد آخر وبالمزاجية يصير بعضه فأنصرف البعض الى الادنى لتيقنه الخ لكن لا يساعد المقام (قوله سواء اخلف الحادثة) ككفارة العين والقتل يحمل عنده لا عندنا (قوله اولا) اي لم يخلف الحادثة كصدقة الفطر (قوله او كانا في السبب) اي او سواء كان الاطلاق والتقييد في السبب كسبب الرأس مطلقاً في احد الحديثين ومقيداً بالاسلام في الآخر ام يحمل عندنا ويحمل عنده (قوله او في الحكم) اي سواء كان الاطلاق والتقييد في الحكم في صورة اتحاد الحادثة بحمل بالاتفاق (قوله لان الناطق باقيد الذي هو المقيد) اقول هذا تقييد لان الذي صفة الناطق لصفة القيد والمعنى ان المقيد ناطق بالقيد لان الشيء لا يكون مقيداً الا بالقيد فيكون ناطقاً به (قوله اول من الساكت عن القيد الذي هو المطلق) انت عرفت ان الذي ايضا صفة الساكت والمعنى ان المطلق ساكت عن ذكر القيد والابكون مقيداً وجه الاووية ان المطلق ساكت عن القيد والسكوت عدم والتبدي ووجدى والوجود راجع على عدم فيكون اولي (قوله قلنا في جوابه ذلك اي الترجيح بالناطقة الخ) اقول هذا التفسير جواب التفتازاني في التلويح انه قال وجوابه القول بالموجب اي نعم يكون اولي عند التعارض لان القول بالموجب عبارة عن تسليم الدليل مع منع جريانه فيما ادعى الخصم وقال بعضهم القول بالموجب يقتضي الجيم وهو التزام ما يلزمه المعامل بتعليقه مع بقاء النزاع في الحكم المقصود لكن المص لم يقل وجوابه القول بالموجب بل قال اي الترجيح بالناطقة لانه يرد على ظاهر جواب التفتازاني ما لم يحمل على التعارض كما في الحديثين لان في الحديثين اتحاد الحكم والحادثة مع التعارض فكيف يكون تسليم الدليل عند التعارض ولهذا صرف التفتازاني قول صاحب التوضيح

ولا تعارض الا في اتحاد الحادثة والحكم كما ذكرنا في ثلاثة ايام متتابعات عن
ظاهره وفسر بقوله اي نعم يكون اول عند التعارض كما اذا دخل في الحكم واتحدت
الحادثة انتهى بقرينة قوله كما ذكرنا في ثلاثة ايام متتابعات لان المطلق والمقيد
في هذا المثال دخلا على الحكم دون السبب فيكون قيدا بقوله الا في اتحاد الحادثة
فيقيد بقيد دخولهما على الحكم دون السبب (قوله مع كونهما في الحكم دون
السبب) اقول هذا ان القيدان تعرض الى صاحب التقييد لانه لم يذكر مع انه
لا بد منه في التعارض وجوابه ما ذكرنا ان قوله كما ذكرنا في ثلاثة ايام قيد دخولهما
على الحكم دون السبب (قوله لا يمكن العمل بهما في غيره) اللام متعلق بقوله
مع كونهما في الحكم اي لا يمكن العمل بالمطلق والمقيد في غير الحكم اي
في دخولهما غير الحكم كدخولهما بالسبب كما في الحديثين مع اتحاد الحكم والحادثة
لا يحمل المطلق على المقيد فيعمل بهما (قوله للقطع الى قوله لم يكن الكلامان
متعارضين عبارة التلويح) قبل ولئن سلم التعارض فدليلهم هذا معارض
بالقلب بيانه ان التعارض انما هو بالقيمة الكافرة والمطلق ناطق بها لتناول
الاطلاق عابها والمقيد ساكت عنها

باب الغاظ العموم

(قوله فلفظ احتزبه عن المعنى) والمراد لفظ موضوع عند البعض
ويخرج ما يدل بالطبع ايضا وعند البعض لم يشترط الوضع لان عموم
النكرة ليس من الوضع بل بالضرورة واليه مال المص لان فخر الاسلام
نص في البردوي وشرح التقويم ان النكرة المنفية وغيرها لفظ عام واما من قيد
بالوضع قال الحداديان الحقيقة والنكرة المنفية يصدق عليهما حد المجاز فيكون
عاما مجازيا فان رجلا في قوله ما رأيت رجلا لفظ اريد به غير ما وضع له بعلاقة
وهي العموم بقرينة النفي كما اريد بالاسد الرجل الشجاع بقرينة الرمي والحمام
وقد نص عليه ابن الحسايب في اصول الفقه وشرح البردوي (قوله
لان الصحيح ان العموم من عوارض اللفظ الخ) اللام متعلق بقوله احتزبه عن
تخصيص اللفظ بالذكر اشارة الى ان العموم من عوارض اللفظ دون المعنى
في الصحيح (قوله وان ذهب بعض مشايخنا الى ان المعنى ايضا يتصف به الخ)
المراد ببعض المشايخ القاضى الامام ابو زيد حاشاه ان المعنى يتصف بالعام
عنده كاتصاف اللفظ به في قولك الشيء عام لان الشيء لفظ عام لانه اسم لكل
موجود وكذا قولك مطر عام اذا عم الامكنة فيكون عاما بمعناه وهو الخلول

بالامكنة لا باسماء يجمعها المطر بخلاف الشيء لانه لفظ عام يجمعها فانه يشمل الارض والسماء والانس والجن وغيرها فيدخل المحال المختلفة تحت عموم اللفظ بلا واسطة معنى يحل محال كثيرة بخلاف معنى المطر لانه لما حل محال كثيرة دخلت المحال تحت لفظ المطر بواسطة معناه وهو حلوله بهما لا بلفظه لانه لا دلالة له على المحال الكثيرة لانه اسم جنس كذا في شروح البرز دوى وفيها ايضا لما رأى فخر الاسلام دخول المحال تحت لفظ المطر بطريق الالتزام ولا مدخل له في التعريفات لكونه مجازا لم يتعرض في تعريفه لهذا قال في تعريفه هو كل لفظ ينتظم جمعا من السميات لفظا او معنى وقال معنى قولنا لفظا او معنى هو تفسير الانتظام بمعنى ذلك اللفظ ينتظم مرة لفظا نحو زيد ونحوه ومرة معنى نحو من وما ونحوهما والعموم في اللغة هو الشمول يقال مطر عام اذا شمل الامكنة وخصب اى عم الاعيان والبلاد انتهى ملخصا (قوله بوصف بالعموم حقيقة الخ) يقال مطر عام اذا شمل الامكنة وخصب عام اى عم الاعيان ووسع البلاد (قوله خرج به) اى خرج بقيد يستغرق العلم سواء كان علم شخص او جنس لانه خصوص فرد من بين الافراد بالاتفاق نحو زيد لانه خاص من بين سائر الاعيان (قوله واسم الجنس) لان رجلا مثلا يصح انكل ذكر يبلغ حد البلوغ من بنى آدم لكنه ليس بمستغرق في الاثبات بل موضوع لفرد غير معين يتناول جنسه على سبيل البرهنة لا على الاستقراق (قوله والثنية) اى خرج بقوله يستغرق الثنية ايضا فانها ليست بعامة بل مثل سائر الاعداد في الخصوص واما من قال حد العام هو اللفظ الدال على الشئين فصاعدا فقد اخطأ فيها ايضا بقوله فصاعدا كذا في الشروح وقال بعض الفقهاء انها عامة في الوصايا والجماعات وحكاية النفس (قوله والجمع المنكر) لانه شرط الاستقراق فيكون واسطة بين الخاص والعام اقول هذا مذهب عامة الاصوليين في الجمع القلة لان جمع القلة عندهم اذا كان منكرا ليس بعامة لكونه ظاهرا في العشرة ومادونها وكذا عند الحنويين قال امام الحرمين قول النحاة جمع القلة للعشرة ومادونها انما هو في النكرة انتهى واختلفوا في جمع النكرة اذا كان منكرا وفخر الاسلام رد قول العامة واختار ان كل جمع عام سواء كان جمع قلة او كثرة واثبت في اللغة جمع القلة يكون العموم في موضوعه وهو الثلاثة فصاعدا الى العشرة وفي غيره يكون العموم من الثلاثة الى ان يشمل الكل اذ ليس من شرط العموم تناسد فخر الاسلام الاستقراق وتبعه صاحب التقيح في اول كتابه بل العام عند

هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر مشترك فيه سواء وجد فيه الاستغراق
اولا فالجمع المذكور عام عنده وعند بعض المشايخ فيظهر ثمرة الخلاف في العام
الذي خص منه البعض فمذهبهم لا يجوز التمسك بعمومه حقيقة لانه اعمق عاما
وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار الجمعية كذا في الشروح فان قيل قال
فخر الاسلام العام بصيغته ومعناه فهو صيغة كل جمع مثل الرجال والنساء
والمسلمين والمسلمات والمشركون والمشركات انتهى اللام في هذه النظائر يقتضي
ان يكون قوله كل جمع مقبدا باللام قلت اللام في هذه النظائر التحسين الكلام
كما في قوله ولقد امر على النبي بسبني فالمراد هنا الجموع المنكرة لا المعرفة باللام
فان كلامه يأتي في الجمع بعده ولهذا ذكر هذه النظائر في شرح التوقيف والميران
منكرة مثل رجال ونساء كذا في الكشف (قوله فلا يخرج نحو السموات) لان
المراد باستغراق مسميات غير محصورة ان لا يكون في اللفظ دلالة على الانحصار
وان كان منحصرا في سبع في الواقع عند اهل الشرع وتسع عند الحكماء فبدخل
في العام السموات كما سبق في اول الكتاب في تقسيم اللفظ الى الخاص والعام
والمشترك (قوله ويخرج اسماء العدد) لانها منحصرة في عدد معين وان كان
كثيرا لكنه متحقق محصور لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل
تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول فيكون لفظ السموات موضوعا لكثير
محصور ولفظ الف موضوعا لكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة
ان الاول عام والثاني اسم عدد كذا في التلويح اقول هذا الدليل لا يقتضيه الخصم
لانه تعليل بعد الوقوع الا ان يقال مراده ان اسماء الاعداد من باب الخاص لان
دلالتها دلالة الانحصار دون الشمول وهذا معنى تفسير قوله اي لم يوجد
في اللفظ ما يدل على الانحصار انت عرفت ان دلالة الانحصار يوجد في لفظ اسماء
العدد فيخرج فيه بحث لان المراد لا يدفع الايراد لا يقال هذا القيد مستدرك لان
الاحتراز عن اسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ
المائة مثلا انما يصلح لجزيئات المائة لا لما يتضمنها المائة من الاحاد لانا نقول اراد
بالصلوح صلوح اسم الكل لجزيئاته او الكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة
او تضمننا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع واسماؤها مثل الرجال والمسلمين
والرهط والقوم بالنسبة الى الاحاد ومستغرفة لما يصلح له فدخلت اسماء
العدد في الحد واحتاج اخراجها الى قيد غير محصور كذا في التلويح
(قوله والجموع الممهسود) اي يخرج عن الحد الجمع الذي صار علما

نحو عرفات واذرعان لان عرفات موضع بمنى وهو اسم في لفظ الجمع قال الفراء ولا واحد له بصحة وقول الناس نزلنا عرفة شبيه بمولد وليس بعري محض قال ابو حيان في الارتشاف وقد اورد لفظها عرفة وقال قد جمعوا الاعلام الجنسية كما جمعوا الاعلام الشخصية فقالوا الاسامتان والاسامات وينبغي ان يكون ذلك النظر الى الشخص الخارجى لا الى الكلى الذهى لاستحالة ذلك فيه ولا يسلب العلمية اثنية في نحو جادين اسمى الشهرين وعماشين ورامتين وابانين اسمى جبين ولا يسلب العلمية الجمع نحو عرفات واذرعان قالوا ابان وعماشه وعرفة انتهى وعرفات معرفة وان كان جمعا لان الاماكن لا تزول فصار كالشيء الواحد وخالف الزيدى تقول هذه عرفات حسنة تنصب التعت لانه نكرة وهى مصروفة قال الله تعالى فاذا افضتم من عرفات قال الاخفش انما صرفت لان التاء صارت بمنزلة الواو والياء فى مسلمون ومسلمين لانه تذكيره وصار التنوين بمنزلة النون فلما سمي به ترك على حاله كما يترك مسلمون اذا سمي به على حاله يقال عرف الناس اذا شهدوا عرفات وهو معروف ومعهود للموقف فيكون جمعا معهودا وكذا الاذرعان بكسر الراء موضع بالشام تنسب اليها الخمر قال ابو ذؤيب فالح رحيق سبتها التجار من اذرعان فواد خدره وهى معرفة مصروفة مثل عرفات قال سيبويه فن العرب من لا يثون اذرعان يقول هذه اذرعان ورأيت اذرعان بكسر التاء بلاثوين والنسبة اليها اذرى وكذلك عانات وعريتانات (قوله فانطبق الحد على الحد ودالح) اى يكون الحد مطردا ومنعكسا اقول لم يتعرض لخراج المشترك معناه عرف البعض العام بلفظ وضع وضعا واحدا اكثر غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة فكيف ينطبق التعريف وجوابه وهو الحق ان المشترك يستغرق لمعانيه على سبيل البدل كالنكرة المثبتة لاعلى سبيل الشمول فان تفصيل فى شروح البرزوى والتلويح **فصل** معرفة احكام العموم (قوله اختلف فى حكم العام من حيث هو عام) اى من حيث انه لم يخص منه شيء ويشير بعمومه الى استواء الامر والنهى والخبر فى ذلك (قوله فعند الاشاعة التوقف) اى عند مائة الاشاعة والمرجئة التوقف فى حق العمل والاعتقاد جميعا واليه مال ابو سعيد البردعى من اصحابنا ويسمون الواقفية (قوله حتى يقوم داليل عموم او خصوص) لان العام لفظ مجمل فيما اريد به لاختلاف اعداد الجمع فى الغلبة من الثلثة والاربعة والخمسة الى العشرة والاولوية للبعض على البعض

لاستواء الجمع في معنى الجمعية فلا يتصور معرفته بالتأمل في صيغة الجمع وكذا جمع
الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد من العشرة الى مالا نهائية له فانه اذا قال زيد
على الافلاس يصح بيانه من الثلاثة الى العشرة وانه يؤكد بما يفسره فيقال جاءني
القوم اجمعون وكلهم فلما استقام تفسيره بما يوجب الاحاطة هلم انه كان مجعلا
الاتري ان الخاص لا يؤكد بما يوجب الاحاطة يقال جاءني زيد نفسه لاجبته لانه
يحتمل المجاز دون البيان فلا يؤكد بالجمع وقد ذكر الجمع واريده البعض الخاص نحو
قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم الآية واعاهاواى الناس
الاول واحد وهو نعم بن مسعود الاشجعي والثاني ابوسفيان واعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم يوم احدثان يوافيه العام المقبل ولاجل هذا وجب الوقف (قوله
وعند الشلبي والجبائي الخ) الشلبي بالناء وفي شروخ البردوى ومن اصحابنا من قال
ثبت بالعام اخص الخصوص وهو الواحد في اسم الجنس والثلاثة في صيغة الجمع لان
الاخص منها متيقن ولا وجه بالتوقف لان التوقف يوجب اهمال اللفظ الموضوع
مع امكان العمل به وهذا لا يجوز ويتوقف فيما وراء ذلك الى ان يقوم الدليل
ويسمون اصحاب الخصوص وبه اخذ ابو عبد الله الشلبي من اصحابنا وابو علي الجبائي
من المعتزلة (قوله وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناولونه فلما عند
جمهور الفقهاء والتكلمين الخ) اقول هذا يخالف ما قاله فخر الاسلام وصاحب
الكشف قال فخر الاسلام العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناولونه قطعا وبقيتنا بمنزلة
الخاص انتهى وقال صاحب الكشف وهو مذهب اكثر مشايخنا (قوله والمختار عند
مشايخ سمرقند يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد الخ) وفي شروخ البردوى ومن
اصحابنا من توقف في حق الكل في حق الاعتقاد دون العمل فقالوا يجب ان
يمتد على الا بهام ان اراد الله من العموم والخصوص فهو حق ولكنه
يوجب العمل وهو مذهب مشايخ سمرقند رئيسهم الامام ابو منصور الماتريدي
(قوله ويجوز تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس ابتداء الخ) اقول
الصواب ان يذكر هذا بعد قوله وهو مذهب الشافعي لانه دليل الشافعي قال فخر
الاسلام قال الشافعي العام يوجب الحكم لاعلى اليقين قال صاحب الكشف يعني
قال الشافعي العام يوجب الحكم على سبيل الظن لاعلى اليقين بمنزلة القياس
وخبر الواحد ولهذا يجوز تخصيص العام ابتداء بهما كما ذكر في كتب اصحاب
الشافعي انتهى وقال فخر الاسلام وقد قال عامة مشايخنا ان العام الذي لم يثبت
خصوص له لا يحتمل الخصوص بخبر الواحد والقياس هذا هو المشهور واختاره

القاضي الشهيد في كتاب الغرر انتهى واثبت خبران بهذا النقل يخالف
ما قاله المصنف عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي الخ (قوله
وقطعا عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين) وفي شروح البردوي وعند
فقهاء المتأخرين منهم القاضي وصاحب الكتاب ان وجوبه قطعي انتهى
ولم يذكر مشايخ العراق وقال فخر الاسلام العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله
قطعا وبقينا بمنزلة الخاص ثم قال وقد قال عامة مشايخنا ان العام الذي لم يثبت
خصوصه لا يحتل الخصوص بخبر الواحد والقياس هذا هو المشهور واختاره
القاضي الشهيد في كتاب الغرر فثبت ان المذهب عندنا ما قلنا وهو قوله العام
يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا وبقينا انتهى لمخصا وبؤيده قول المص
لاحتجاج اهل اللسان (قوله لا احتجاج اهل اللسان بالعمومات في احكام قطعية)
يعني وجه قولنا ان العام موجب للقطع لان العموم معنى مقصود بين الناس شرعا
وعرفا ووضعها اما وضعها فلان الواضع للالفاظ العامة للعموم كما وضع الخاص
للمخصوص واما عرفا فلان عقلا لا كل عصر في قضاء الجوابج تكلموا وخاطبوا
بالالفاظ العامة لطالب العموم كما تعارفوا بالالفاظ الخاصة الاترى ان من اراد
ان يعتق عبده كان السبيل فيه ان يعمم فيقول عبيدي احرار فثبت ان العموم
مقصود كما ان الخصوص مقصود واذا كان العموم مقصودا فلا بد من لفظ وضعه
على سبيل المقصود لان الالفاظ اكثر من المعاني لانها مهملات ومستعملة واما شرعا
الخطابات العامة الواردة في الشرع لمخوف قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة
واحتجاج الصحابة وعلماء الامة من السلف (قوله كقول ابن مسعود رضي الله تعالى
عنه الخ) يعني والاحتجاج بالعموم من السلف متوارث كقول عبد الله بن مسعود
(قوله ان الحامل المتوفى عنها زوجها معتمد بوضع الحمل لا بابعاد الاجلين الخ)
يعني اختلف على وابن مسعود رضي الله عنهما في حامل توفى عنها زوجها فقال
على رضي الله تعالى عنه تعمد بابعاد الاجلين توفيقا بين الآيتين احدهما
في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخرى في سورة النساء القصص وهي قوله
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وقال ابن مسعود في الحمل انه ينسخ
سائر وجوه العمد بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
فقال انه اخرهما الآيتين نزولا فصار ناسخا للخاص الذي في سورة البقرة وهو
آية التربص (قوله لان سورة النساء القصص الخ) اي لان سورة عدة طلاق

النساء القصصى اقول القصصى صفة عدة انشاء لا السورة ولا النساء لان سورة
النساء التى يذكرونها عدتها القصصى والافسورة النساء من الطوال السبع لانه
اخرج ابو داود والطيب السيق مسنده عن عمران بن قنادة قال سبع الطوال اولها
بقرة واخرها براءة لانهم كانوا يعدون الانتقال وبراءة سورة واحدة ولذلك لم يفصل
وحكى عن سعيد بن جبيرة عن عبد السبع الطوال البقرة وآل عمران والنساء والمائدة
والانعام والاعراف ويونس والطول بضم الطاء جمع طولى كالكبر جمع كبرى
وكذلك قصصى ثابث الاقصرو جمعها قصر كذا في برهان الزركشى والاتقان
(قوله بعد الطولى) اى نزلت بعد سورة النساء الطولى كذا في التوضيح يعنى
بعد آية التريض في سورة البقرة وهى طولى لانها نزلت بعد آية الله هـ وعشرا
(قوله فنسخت) اى القصصى (قوله بمعمومها الخ) الباء سببية متعلقة بنسخت
والضمير راجع الى القصصى ووجه عمومها انها يتناول المطلقة والمتوفى عنهما
زوجهما (قوله خصوص الاولى الخ) نصب على المفعولية لنسخت ووجه
خصوصيتها لانها لا يتناول غير المتوفى عنها زوجها (قوله وان كان من وجه) اى
وان كان الخصوص من وجه دون وجه وصاية متعلقة بخصوص الاولى يعنى جواب
سؤال مقدر تقديره كيف سماه خاصا مع انه عام في الواقع لانه يتناول افراد متفقة
الحدود من زمان نزوله الى الابد وكيف جمع بين الاسمين مع تباين حديهما فاجاب
بقوله وان كان من وجه يعنى آية التريض خاصة بالنسبة الى آية الحمل بالنظر
الى الواقع لان آية الحمل يتناول المطلقة وغيرها وآية التريض خاصة الى المتوفى
عنهما زوجها فان قيل آية الحمل خاصة ايضا بالنسبة اليهما فلا يكون
العام ناسخا لخاص قلت آية الحمل عامة من حيث انها يتناول جميع الحوامل
سواء كانت معتدة من الطلاق او من فوت الزوج وآية التريض خاصة من حيث
انها يتناول حاملا معيناً من الموت والنزاع في الحامل فيكون آية الحمل عامة
فثبت المدعى فان قيل كيف صح دعوى النسخ وهو معمول في حق الحامل
قلت جاز ان يكون النص الواحد منسوخا في حق بعض الاحكام دون البعض
كما في قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن فانها منسوخة في حق مشركى
نصارى حتى جاز تزويج نسايتهم مع انها مشركات دون سائر المشركات كذا
في شروح الطبري اقول النسخ مما خص الله بهذه الامة في حكم من التبسر بعد
نزوله ولا خلاف في جواز نسخ الكتاب بالكتاب ما نسخ من آية او ناسخها نأت بخير
منها او مثلها وقال واذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل وكذلك نسخ السنة

بالكتاب كالقصة في صوم عاشوراء برمضان وغيره واختلف في نسخ الكتاب بالسنة
 كذا في الزركشي والبا نسخ والمنسوخ كثير في القرآن فاذا اردت التفصيل فارجع
 الى براهين القرآن (قوله وقول عثمان رضي الله عنه الخ) بالجر عطف على قوله
 كقول ابن مسعود يعني ان الاحتجاج بالعموم في احكام قطعية من اهل اللسان
 من السلف اقول قوله وقول عثمان خطأ فالصواب ان يقول وقول علي حين
 اختلف مع عثمان رضي الله عنهما (قوله في تحريم الاختين) اي في تحريم الجمع
 بين الاختين (قوله احلتها اية مقول قوله) وقول عثمان مع انه قول علي رضي الله عنه
 واضمير راجع الى الاختين والاية المحللة لهما قوله تعالى الا على ازواجهم
 او ما ملكت ايمانهم فانها تدل على حل وطئ كل امه بملوكه سواء كانت مجتمعة مع
 اختها في الوطئ اولا (قوله وحرمتها اية) هذا من مقول قول علي وجموعهما
 قول واحد لعلي رضي الله عنه والاية المحرمة قوله تعالى وان تتجهوا بين الاختين
 فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق
 الوطئ بملك اليمين حاصله ان حكم العام ايجاب الحكم فيما يتناوله قطعيا لاحتجاج
 اهل اللسان من السلف الا ترى ان عليا مع كمال علمه بلسان العرب قال نعمت
 اولات الاحمال بعد وضع الحمل بابعد الاجلين توفيقا بين الايتين لان آية الترتيب
 عامة وقال ابن مسعود مع كونه صدر المفسرين بعد ابن عباس ان قوله تعالى اولات
 الاحمال الآية عامة وحكمه قطعي لكنها ناسخة خصوص الاولى لانها نزلت
 بعدها وكذلك النزاع بين علي وعثمان رضي الله عنهما قال عثمان يجوز الجمع
 بين الاختين وطأ بملك يمين لان الاية بعمومها احلتها وهي قوله تعالى
 او ما ملكت ايمانكم فانها تدل على حل وطئ كل امه سواء كانت مجتمعة اولافقال
 علي رضي الله عنه احلتها اية كما سبق وحرمتها آية وهي ان تتجهوا بين
 الاختين سواء كان الجمع بين الاختين بطريق النكاح او بطريق الوطئ بملك
 اليمين لان المحرم في باب التعارض بين المحرم والمباح راجع ولو لم يكن الامام يوجب
 القطع لما جرى النزاع بينهم فان قيل كيف يصح الاحتجاج باهل اللسان في الاحكام
 القطعية للعموم فان عليا رضي الله عنه رئيس المفسرين ثم ابن عباس ثم ابن مسعود
 فلا يجوز الاستدلال بقول الادنى من علي قلت نعم الا ان السلف من الصحابة
 وعلماء الامة وائمة الدين اجمعوا على قول ابن مسعود بطريق الوراثة بطننا
 بعد بطن قرنا بعد قرن الى هذا الزمان فيكون قوله شرعيا راجعا بالاجماع
 فيجوز الاستدلال به وكذلك اختلف علي مع عثمان رضي الله تعالى عنهما

(قوله والمحرم راجح) يعني رأت في باب التعارض ان المحرم راجح على الميخ صحيح فثبت ان العام يوجب القطع وثبت ايضا ان مذهب الواقعية وغيرهم مخالف لاجماع الصحابة وثبت ايضا ان قول المص وقطعا عند مشايخ العراق وطامة المتأخرين ضعيف كما اشرنا بقولنا بل عند عامة المنتقدين (قوله ونقل ابى بكر رضى الله عنه عطف بالجر على قول عثمان في الظاهر وعلى قول علي في الحقيقة يعني تمسك ابو بكر بقوله عليه السلام الائمة من قريش بعمومه حين اختلف بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخلافة وقال الانصار هذا امير ومنكم امير ولم ينكره احد فخل محل الاجماع) (قوله ونحن معاشر الانبياء الحديث) اى وكنت ابى بكر قوله عليه السلام ونحن معاشر الانبياء الخ) يعني حكم هذا الحديث نسخ بعموم آية التوريت وقد اشتهر تمسك الصحابة رضى الله عنهم في توريت فاطمة رضى الله عنها بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم مع ان ابابكر رضى الله عنه روى قوله عليه السلام انا معاشر الانبياء لا نورث دينار ولا درهم وانما نورث العلم وفي رواية ما تركناه صدقة الحديث ولو لم يكن حكم العام قطعا لما صح تمسك الصحابة في توريت فاطمة فان قيل عدم قبول ابى بكر لهذا الاحتجاج قلت لم ينكر ابو بكر رضى الله عنه هذا الاحتجاج لكن عمل بنص آخر وهو قوله عليه السلام انا معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة الحديث كذا في الكشف وانت عرفت لاختلاف في جواز نسخ السنة بالكتاب واما نسخ الكتاب بالسنة ففيه اختلاف قال ابن عطية حذاق الامة على الجواز وذلك موجود في قوله عليه السلام لا وصية لوارث كذا في الزر كشي وان صح هذا القول فكيف يصح الاستدلال بعموم آية التوريت المنسوخة فتأمل (قوله وامثل ذلك كثير من ان يحصى) يعني اكتفى المص بامثلة ثلاثة مخافة لاطالة الكلام في مثل هذا المختصر والا فامثال هذه التمسكات من الصحابة والعلماء في القرآن والاحاديث كثيرة مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكاة وقوله تعالى والسارق والسارقة الزانية والزاني وغيرها (قوله لا يقل فهم ذلك بالقرائن الخ) هذا رد سؤال مقدر حاصله ان فهم العموم يحتاج الى القرينة لاحتمال التخصيص والقطع واليقين لا يجتمعان مع الاحتمال وان كان الاحتمال ثابتا لا يكون العام قطعيا لان الاحتمال مع القطع متضادان (قوله لان فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر الخ) يعني يؤدي فتح هذا الباب الى ان لا يثبت للفظ خاص حكم قطعي من مفهومه الظاهري لاحتمال المجاز مع انه قطعي عندنا

وعندكم مع احتماله (قوله لجواز ان يفهم بالقرائن) اللام متعاقبة بقوله ان لا يثبت انت
خبر ان قوله لا يقال منع ويكفي فيه الجواز (قوله فان الناقلين) الفاء علة الجواز
ابيان الوقوع واما لا يحتاج علة الجواز في المنع الى اعملة فاذا ثبت هذا يكون مشترك
الالزام مع ان احتمال المجاز لا يخرج الخاص عن القطعية بالاتفاق فالعام كذلك
فان قبل ان في العام احتمال التخصيص واحتمال المجز والخاص احتمال واحد
وهو احتمال المجز فرجع عليه قلنا للخاص احتمالان ايضا احتمال النسخ واحتمال
المجاز فلما رجحنا قبل احتمال النسخ مشترك بين العام والخاص فثبت الرجحان اجيب
ان احتمال التخصيص لا يخرج العام عن حقيقته لان حقيقة العام باق فيما بقي
من العدد الداخل تحت العام عندنا غير الكرخي وكان حقيقة له فكان للعام
مسمان احد هما الكل والثاني انقدر الباقي بعد التخصيص فاحتمال ارادة
التخصيص كاحتمال ارادة مسمى آخر في المشترك فيقطع اليقين بخلاف المجاز
فانه يخرج عن موضوعه فبمجرد احتمال التخصيص في العام لا يثبت الاخراج
عن موضوعه الاصل فلا يثبت به الشبهة اقول فيه بحث لان استعمال الشيء
في الزيادة والنقصان يكون مجازا البتة لانه لا يستعمل في تمام ما وضع له سواء كان
بالزيادة كما غلب او بالنقصان كما استعمال العام في الخاص وقياسه بالمشارك
في افادة اليقين قياس مع الفارق لان المشترك وضع وضعاً كثيراً لما كان متعمدة
وافادة القطع في معنى واحد انما يكون بالقرينة كالمجاز والجواب الصواب ان اللفظ
متى وضع لمعنى معين كان ذلك حقاً ثابتاً واجباً له الا ان يقوم دليل على خلافه
ولفظ العام موضوع بازاء العام فيكون ثابتاً واجباً له فلا يجوز تركه الا بدليل
وارادة الباطن لا يصلح دليلاً يعني ارادة التخصيص من المكلف امر مبطن
فلا يصلح دليلاً على ترك الموضوع الاصلى لانه غيب عنا ونحن لا نكلف بدرك
الغيوب لانه ليس في وسعنا بدرك الغيوب لانه تكليف ما لا يطاق ولانا اوعزنا
ارادة التخصيص من المتكلم بدون الدليل لا التمس الامر على السامع وفيه تكليف
المحال ايضا كذا في البردوى وشروحه (قوله سواء كان قياساً او خبراً واحد الخ)
يعني لا يخص العام بالدليل الظني ابتداء عندنا سواء كان الدليل الظني قياساً او خبراً
واحد خلافاً للشافعي (قوله لان التخصيص عندنا غير لحكم العام) اي مخصص
العام اذا كان مقتزناً به غير لحكم العام عندنا لا مفسر كما قال الشافعي وانما قيدنا
بكونه مقتزناً احترازاً عن النسخ فاذا كان متزاهياً يكون نسخاً واذا كان متصلاً به
يكون تخصصاً (قوله ومفسر القطعي لا يكون ظاهراً الخ) بل قطعاً متصلاً به

ههنا خلافا للشافعي قال صاحب الكشف يجوز تخصيص العام ابتداء بالقياس
 وخبر الواحد عنده سواء كانا متقدمين أو متأخرين كذا ذكر في كتاب الصحاح الشافعي
 (قوله) ولهذا شرطنا اتصاله بالعام (أي ولا يخل كونه المخصص مغيرا لحكم العام
 شرطنا اتصال المخصص به وان لم يتصل به يكون متأخرا فيكون ناسخا لا مغيرا
 وان كان الخاص متقدما يكون العام ناسخا ولهذا شرطنا اتصاله به (قوله
 هذا اذا لم يخصص ابتداء بالقطعي) أي كون هذا الاتصال بالعام شرطا (قوله
 اذا لم يخصص ابتداء بالقطعي) أي اذا لم يخصص العام ابتداء بالقطعي يشترط
 الاتصال به (قوله) واما اذا خصص به فيجوز تخصيصه بالظني (يعني اذا خصص
 العام بالقطعي اولا فيجوز تخصيص العام بالظني بعده لان حكم العام بعد التغير
 لا يكون قطعا عند البعض بل لا يبق حجة اصلا عند الكرخي سواء كان المخصوص
 معلوما او مجهولا وقال غيره ان كان المخصوص معلوما بقي العام فيما وراءه
 على ما كان فاما اذا كان مجهولا فان قام دلائل يسقط فيبقى العام موجبا كما كان
 قبل لحوق التخصيص كذا في البرزوي فاذا عرفت هذا التحقيق يكون العام
 بعد التخصيص ظنيا في الجملة فيجوز تخصيصه بالقياس الظني وخبر الواحد
 الظني (قوله وسيجي تمام تحقيقه) أي سيجي بعد الورفتين تمام تحقيقه (قوله قال
 الشافعي التخصيص محتمل الخ) يعني ان الفقهاء الذين قالوا بالعموم اختلفوا
 في موجب العام فذهب بعضهم الى ان موجبه ليس بقطعي وهو مذهب
 الشافعي ومذهب كثير من فقهاء سمرقند كذا في الشروح (قوله لانه شايع
 في العام) أي لان التخصيص شايع فيه قال فخر الاسلام قال الشافعي كل عام
 يحتمل ارادة المخصوص من المتكلم فتمكنت فيه شبهة فذهب اليقين بالشبهة
 قولنا ان الصفة متى وضعت بمعنى كان ذلك المعنى واجبا به أي بلفظ الصيغة
 حتى يقوم الدليل على خلافه وارادة الباطن أي ارادة التخصيص من المكلف
 امر مبطن لا يصلح دليلا على ترك الموضوع الاصل على ارادة المخصوص لانا
 لم نكلف ذلك الغيب فلا تبقى له هبرة اصلا انتهى ملخصا (قوله الا قلب لا
 بمعونة القرائن) كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم الباء متعلق بيجعلوا المقدر في قوله
 الا قلب لا أي يجعلوا العام قلبا بمعونة القرائن كالامة المذكورة والقرائن كون
 الآية من المحكمات حاصلة ان حكم العام الايجاب قطعا وبقينا بلا شبهة أي
 بلا احتمال تخصيص ولا تأويل ههنا لانه احتمال النسخ وعند الشافعي
 التخصيص محتمل فاذا زاد قوة واحكم المراد به من احتمال النسخ والتبدل

عندنا ومن احتمال التخصيص عند الشافعي سمي محكما من احكام
 البناء قال الله تعالى منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات
 وذلك مثل قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم كذا في البرزوي اقول الفران
 في هذا المثال انه من الاخبارات والخبر لا يحتمل النسخ يعني المعنى العموم
 الفهم بلفظه لا يحتمل النسخ لانه يؤدي الى الكذب او الغلط وهو محال على الله
 تعالى وله اكد بان فبضمير محكما الى لا يبق فيه احتمال اصلا لاننا من دليل
 ولا غير ناش والكلام المؤكد غير قابل للنسخ عندنا ولا احتمال التخصيص عند
 الشافعي لانه يسمى محكما وهو قول عامة الاصوليين وعامة اهل العلم حتى
 لم يختلفوا فيه ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون بمعنى في ذاته بان لا يحتمل القول
 عقلا كالايات الدالة على وجود الصانع وصفاته جل جلاله وحدوث العالم كالاية
 الكرى وسورة الاخلاص وغيرها ويسمى هذا محكما ميسره وقد يكون بانقطاع
 الوحي بوفات النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى هذا محكما لغيره كذا في شروح
 البرزوي والتأكيدي في الاية بان الجملة الخبرية وصيغة المبالغة لان عليم صيغة
 مبالغة لانه خول من عالم كذا في البحر والارتشاف لابي حيان (قوله بمنزلة المثل)
 اي بمنزلة المثل السائر اقول كون قول الشافعي ما من عام الخ بمنزلة المثل السائر
 فيما بينهم لا يكون عندنا (قوله يحتمل ان يكون مقصورا على البعض) اي عند الله
 تعالى (قوله بناء على شيوع ذلك التخصيص الخ) في العام يحتمل ان يكون العام
 العاري من التخصيص ظاهرا عنده وانت عرفت جوابنا ان الصيغة متى وضعت
 لشيء كان ذلك المعنى واجابها حتى يقوم الدليل على خلافه واردة الباطن
 عند الله لا يصلح دليلا لاننا لم نكلف ذلك الغيب فلا يبقى له حجة اصلا كما سبق (قوله
 ابتداء اي يخص العام بالظن كالقياس وخبر الواحد ابتداء) اي من غير تخصيص
 بالقطعي (قوله قلنا في جوابه) اي جواب الشافعي (قوله اي ليس بمسند اليه)
 اي احتمال العام للتخصيص ليس بمسند الى دليل الشافعي وهو لانه شائع في العام
 (قوله فلا ينافي القطع بالمعنى المراد ههنا) اي المعنى المراد هو احتمال الناشئ عن الدليل
 ههنا اي في جواب الشافعي واما المعنى المراد في جواب الواقفة وهو عدم احتمال
 المعنى الغير الناشئ عن الدليل تقريره انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطابق
 الاحتمال فلا ينافي القطع بالمعنى المراد ههنا وهو عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل
 فيجوز ان يكون العام قطعا مع انه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناش عن الدليل
 بان الخاص قطعي مع احتماله المجاز حاصله حكم العام عندنا قطعي مسار الخاص

لان اللفظ متى وضع لعنى كان ذلك المعنى لازماله الا ان تدل القرينة على خلافه
 ووجاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان عن اللغسة والشرع بالكتابة لان
 خطابات الشرع عامة والاحتمال الغير الناشئ عن دليل وهو ان لا تدل القرينة
 على خلافه لا يبرر واحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز في الخاص مع ان عنده
 بهذا الاحتمال حكم الخاص قطعي ومحصوله نحن لا ندعي ان العام لا احتمال فيه
 اصلا فاحتمال التخصيص كاحتمال المجاز في الخاص فان قيل احتمال المجاز الذي
 في الخاص ثابت في العام مع احتمال آخروهو احتمال التخصيص فيكون الخاص
 راجحا فالخاص كائن والعام كالظاهر فكيف يكون الظاهر كالنص في افادة
 القطع قلت لما كان العام موضوعا لكل كان ارادة البعض دون البعض بطريق
 المجاز لانه لم يستعمل في تمام ما وضع له وكثرة احتمال المجاز لا اعتبار لها الا ترى
 اذا كان لفظ خاص له معنى واحد مجازي ولفظ خاص آخر له معنيان مجازيان
 او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان في الدلالة على تمام ما وضع له
 وهو المعنى الحقيقي بلا ترجيح الاول على الثاني فعلم ان احتمال المجاز الواحد الذي
 لا قرينة له مساو لاحتمالات مجازة كثيرة لا قرينة لها كذا في التوضيح وغيره وانما ذكرنا
 هذا مع سبقه مفصلا قبل ورقة لكونه غيره من وجه (قوله فان كثرة التخصيص
 بالمعنى المذكور الخ) الفاء حلة لقوله فلا ينافي (قوله في عام لم يقارنه بمخصص الخ)
 متعلق بقوله لا يصلح حاصله لانتم ان التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال
 شايع في العام بلا قرينة بل هو في غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول
 بالعام فان لم يكن المخصص مقارنا موصولا بل متراخيا يكون ناسخا لا مخصصا
 وكلامنا في مخصص العام فبني الكلام في المخصص الذي يكون موصولا وهو
 في غاية الاشروع فيه فلا يكون قصر العام على بعض مسمياته شايعا ولا يكون
 التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال مستندا الى دايله وهو الشروع اقول
 فيه بحث لان مراد الشافعي بالتخصيص قصر العام على بعض مسمياته سواء
 كان بغير مستقل كما سبق ام بمستقل موصول او تراخ ولا شك بهذا المعنى في
 شيوعه وكثرته فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير
 المستقل او بالمستقل المتراخي فالاولى ان يقول المص لا يصلح ان يكون دليلا على
 تخصيص حكم العام على بعض المسميات في عام لم يقارنه بمخصص عندنا بل
 قوله على اختصار الحكم على بعض المسميات الخ لان الخصم يقول قصر العام
 على بعض المسميات شايع فيه بمعنى ان اكثر العمومات مقصور على البعض سواء كان

بغير مستقل او بمستقل موصول او مترشح فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع
 الافراد في العام سواء ظهر له تخصيص ام لا فيصير دليلا على احتمال الاقتصار
 على بعض المسميات فلا يكون قطعا فثبت ان التخصيص الذي هو القصر
 عند الخصم شائع كثير في العام فيورث الشبهة في تناوله لجميع ما بقي بعد
 التخصيص كما هو المذهب في العام الذي خص منه البعض فيصير ظنيا في الجميع
 فلا ينطبق الجواب المذكور عليه اصلا ولا يكون لقوله لا يصلح ان يكون دليلا
 على اقتصار الحكم على بعض المسميات في عام لم يقارنه بمخصص الخ بمعنى يقع
 الخصم فيكون احتمال العام للتخصيص ناشيا عن دلاله الا ان يقال التخصيص
 ان كان بغير مستقل او مترشح فلا يكون تخصيصا اصلا او يكون تاسيضا
 لا تخصيصا عندنا فيكون مراد المصنف بقوله احتمال العام للتخصيص احتمال
 غير ناش عن الدليل اى ليس بمسند اليه الخ عندنا وان كان مسندا اليه
 عنده لا يكون كثيرا شائعا بل قليلا جدا فان قيل قال السبوطي قال القاضي
 جلال الدين البلقي مقام العام على عومه عزيز اذا من عام الا ويخيل فيه
 التخصيص نحو قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم قد يخص منه غير المكلف
 وحرمت عليكم الميتة خص منه حاة الاضطرار وميتة السمك والجراد وحرم
 الربوا خص منه العربا وذكر الزركشي انه في القرآن كثير قلت مع كونهما شافعين
 اورد عليهما بالآيات السابقة بقوله تعالى الله ما في السموات والارض والله
 بكل شئ عليم ان الله لا يظلم الناس شيئا ولا يظلم ربك احدا الله الذي خلقكم
 ثم يميتكم ثم يحييكم الله الذي خلقكم من تراب ثم من نطفة الله الذي جعل لكم
 الارض قرارا فان قيل هذه الآيات كلها في غير الاحكام الشرعية فالظاهر
 ان مراد البلقي انه عزيز في الاحكام الشرعية قلت ان النزاع في تخصيص
 العام مطلقا سواء كان في الاحكام الشرعية او في غيرها مع ان في الاحكام الشرعية
 لا يخيل التخصيص نحو قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الآية فانه لا تخصيص
 فيها ويكفي هذه الآية لتقص قول البلقي ما من عام الا ويخيل فيه التخصيص
 وقول الشافعي ما من عام الا وقد خص منه البعض وهذا ما تيسر لنا في هذا المقام
 (قوله فان علم التاريخ يخصه) اى الخاص العام ان قارنه فان قيل الصواب ذكر
 قوله فان علم التاريخ بعد قوله وينسخه الخ لانه ان قارنه يخصه سواء علم التاريخ
 اولا قلت جوابه يفهم من قوله في النزول لان المقارنة في القراءة والترتيب لا يدل
 ان يكون موصولا في النزول ما لم يعلم تاريخه اقول يدل هذا على شرف علم التاريخ

(قوله الاول) يعنى مقارنة الخاص للعالم وكان بينهما عموم وخصوص مطلق
 (قوله نحو قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا الخ) يعنى خص الربوا من قوله
 احل الله البيع لان الربوا بيع ولكنه خص منه البيع العام فيكون بينهما عموم
 وخصوص مطلق المشهور في تخصيص العام بالخاص وفي الخصوص والعمرم
 مطلقا بين الاصوليين قوله تعالى اقتلوا المشركين ولا تقبلوا اهل الذمة لالمثال
 الذى ذكره المصنف لان الربوا مجهول لان الربوا المكبف حرام لانفس الربوا
 لان طلب الفضل حلال بالاجماع كذا في شروح البرزوى وفي كون الربوا
 المكبف حراما بحث لانه خص منه العربا كذا في الاتقان وقال ابن لاثير في النهاية
 في الحديث انه عليه السلام رخص في العربية والعربا انتهى ونفسرهما مذكور
 فيه وفي شروح صحيح البخارى وشروح المصباح قال الجوهرى وفي الحديث
 انه رخص في العربا بعد نهيه عن الزانية لانه ربما نادى بدخوله عليه فيحتاج الى ان
 يشتريها منه ثم فرخص له ذلك والعربية الرطب انتهى فعلى هذا لا يكون حرمة
 الربوا قطعيا بالخاص فيكون حكم العام في الثانى مجهولا فتأمل (قوله والثانى
 نحو قوله تعالى والذين يتوفون الخ) اقول هذا مثال لتأخر العام عن الخاص
 وعكسه حاصله ان علم الشارع فالتأخر اما العام واما الخاص فعلى الاول العام
 ناسخ الخاص وعلى الثانى الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به كالمسائل
 الاول وناسخ له في قدر ما تناوله ان كان متاخبا عنه كما في الآيتين على رأى ابن
 مسعود رضى الله عنه لاهلى رأى على رضى الله عنه فان قوله تعالى واولات الاحمال
 متراخ عن قوله والذين يتوفون عند ابن مسعود فن حيث انه عام من وجه خاص
 من وجه يكون مثالا لتأخر العام عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى
 والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت انتساخ الخاص
 بالعام المتأخر ينبغى ايضا ان يفيد بقدر ما تناوله لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول
 افراد لا يتناول العام فلا ينسخ في حقها كما في قوله تعالى والذين يتوفون في حق
 ضمير الحوامل قلت هو من هذه الطبيعة يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا
 من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل
 ما تناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا صدر
 عنه بالعام فانه انما يكون من حيث تناوله الخاص المتأخر وغيره وهذا التحقيق
 معنى قول المصنف في المتن الآتى بعد وينسخ الخاص بالعام ان تقدم الخ (قوله
 وقاعدة كونه ناسخا لا مخصصا) ان العام حيثما يكون قطعيا في الباقي ووجهه

ان الخاص اذا كان متراخيا يعلم مقداره من العام فيكون للعام مسميان احدهما
الكل والثاني القدر الباقي بعد النسخ فارادة الباقي مسمى آخر بعد النسخ
كأرادة مسمى آخر في المشترك فيقطع اليقين كذا في شروح البردوي (قوله لا
كالعام المخصوص منه البعض فانه ظني في الباقي الخ) ووجهه ما قاله فخر الاسلام
والصحيح من مذعننا ان العام يبقى حجة بعد المخصوص معلوما كان المخصوص
او مجعولا الا ان فيه ضرب الشبهة وذلك مثل قول الشافعي في العموم قبل
المخصوص ودليل صحة هذا المذهب اجماع السلف على الاحتجاج بالعموم
ودليل ان في ذلك شبهة اجماهم على جواز التخصيص بالقياس وخبر الاحاد
انتهى بخلاف العام المنسوخ لانه لا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ النص
اذ هو لا يعارضه لانه دونه لكن يخصه ولا يلزم بالتخصيص المعارضة لانه
يبين ان المخصص لم يدخل (قوله ايضا) اي كتناول العام للأفراد ظاهرا
في التخصيص (قوله الى الآن) اي الى هذا الآن (قوله خرجت عنه الخ) خبر
ان اي خرجت الأفراد الداخلة من حكم العام (قوله من بعد الخ) اي من بعد
العلم الى تاريخ الخاص (قوله يلزم من هذا) اي من هذا التحقيق الذي ان
التخصيص بيان الأفراد التي تناولها العام ظاهرا غير داخلة في الحكم فوجب
اتصال المخصص وفي النسخ التراخي ان لا يجوز تخصيص العام المخصوص
من الكتاب بالقياس وخبر الواحد للقطع بترسخ القياس وخبر الواحد من العام
المخصوص القطعي من الكتاب اقول الاولى ان يقول وخبر الاحاد لان العام
دون الخبر الواحد يعني ان العام المخصوص من الكتاب يكون ادنى درجة
من الخبر الواحد لان خبر الواحد قطعي من حيث الاصل لكن الشبهة وقع
في الرواية والنقل اما العام فالشبهة في كل فرد من افراده لانه يحتمل ان يكون
مخصوصا بتعليقه او بتفسيره فكان الشبهة في العام في الاصل وفي الخبر
في الوصف كذا في البردوي وشروحه (قوله ان ما بعده) يعني ان القياس الذي
حصل تخصيصه بعد المخصص الاول تفسير لا تغيير حاصله ان المخصص
نوعان نوع يقابل النسخ وهو المخصص الاول المغير الواقع ونوع هو
المخصص المفسر اقول لا يحتاج في الجواب الى هذا التكلف قال فخر الاسلام
جواز تخصيص العام المخصوص بالقياس وخبر الاحاد باجماع السلف
انتهى قال الشراح اذا صح تخصيصه بالقياس ثبت فيه ضرب شبهة يعني
بكون العام حجة ولا يكون قطعيا بوجوب العمل ولا بوجوب العلم واذا خصص

بدليل مقارن مستغل يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل شرع كالمقياس وخبر
الاحاد بلا خلاف ويكفي الاجماع بالحجة ولا يحتاج الى التكلف (قوله وان جهل
حل على المقارنة الخ) يعني اذا تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حل
على المقارنة مع انه في الواقع احدهما ناسخ والاخر منسوخ لكن لما جهلنا
الناسخ والمنسوخ حل على المقارنة (قوله امثلا يلزم الترجيح بالامر ج) الام
متعلقة بحمل (قوله فثبت بينهما حكم المعارضة في متاهلها) كراى
على رضى الله عنه بابعاد الاجلين في الحامل المتوفى عنها زوجها الا في المطلقة
اذ لا يتناولها الاول ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا يتناولها الثاني
(قوله وره) اى دون العام انت عرفت ان حكم العام عند الشافعي فيخص
بالظني مطلقا وبالظني ابتداء كالمقياس وخبر الاحاد لان القياس ظني والعام
كذلك عنده فيجوز تخصيص العام الظني ابتداء بهما (قوله ويرده الضمير) راجع
الى مطلقا او تأخرا (قوله اتفاق اهل العلم الخ) اقول هذا الرد لا يضر الخصم
لان عند الشافعي لا عرف في النفي النكرة ولا في دخول لا عليها ولهذا
قال فخر الاسلام مثاله قول علمائنا وقال الشراح واحتز بقول علمائنا عن قول
الشافعي فان عنده لا يطلق على عرف انتهى بانه ان النكرة المنفية يحتمل
نفي صفة الوحدة ولا يكون المراد في نفس الحقيقة مثل ان يقول ما رأيت رجلا
بل رجلين اورجا لا كذا نقل من سبويه واو كان موجبا للعموم لما صح ذلك
انتهى (قوله على اندراج زيد في قول المولى لعبد له لا تضرب احدا بعد قوله
اضرب زيدا الخ) لان النكرة في سياق النفي تفيد العموم بالاتفاق (قوله فان مجرد
العقل يخص ذاته تعالى منه) اى من الشئ لان ذاته منزّه عن الخلق (قوله ومنه
تخصيص الصبي والمجنون من خطايات الشرع الخ) اى ومن هذا القبيل يعنى
من تخصيص مجرد العقل بتخصيص الصبي والمجنون من خطايات الشرع لان
خطايات انما يكون بامر تكليفي وهما ليسا من المكلف فيخصان بمجرد العقل
(قوله وعن الحسن) عطف على قوله عن العقل اى احتراز بكلام عن الحسن
ايضا (قوله نحو او ثبت من كل شئ) وفي التمثيل بقوله او ثبت بكل شئ رد على من زعم
ان التخصيص لا يجري في الخبر كالتسليم لانه يؤدى الى الكذب والغلط وهو محال
على الله تعالى وهذا قول من فرق بين الخبر وبين الامر والنهي فيستوقف في الخبر
واجرى الامر والنهي على العموم وهذا قول حكاها ابو الطيب بن شهاب عن ابي
الحسن الكرخي كذا في شروح البردوى (قوله فان قيل المدرك بالحس) الى وقوله

فلما عبارة التلويح بعينها (قوله قلنا معنى تخصيص الحس الخ) حاصل الجواب رد
قول اتفنا زاني في التلويح قال فيه تسامح لان المدرك بالحس هو اذله كذا وكذا وامانه
ليس له فيه ذلك فانما هو بالعقل لا غير انتهى اويان وجه المسامحة
(قوله وعن العادة) عطف على قوله عن الحس اوصلي قوله عن العقل (قوله
لا يا كل رأسا فقع على المتعارف) اقول فيه نوع مسامحة لان قوله لا يا كل
رأسا ان كان نهيا يقع على العموم لان الكثرة في سياق التني لكن المراد لو حلف
لا يا كل رأسا فقع على المعهود المتعارف في الحلف لان الرأس وان كان مستعلا
مرفقا في رأس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد اذا لا يدخل فيه عادة رأس
العصفور والجراد والنازة فيخص بما يكون متعارفا ان يكس في النور ويباع
مثنويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الازمنة والامكنة خصه ابوح اولا برأس
البقر والغنم والابل وثانيا برأس البقر والغنم وابو يوسف ومحمد رحمهما الله
برأس الغنم (قوله وعن تفاوت بعض الافراد الخ) عطف على قوله وعن العادة
(قوله كل مملوك لي كذا حيث لا يقع على المكاتب) اي اذا قال كل مملوك لي حر
لا يقع على المكاتب ويسمى مشككا بمعنى اللفظ الموضوع اعني مملوك لمعنى
لا يستوى فيه جميع افراده بل يختلف بالشدة والضعف كالمملوك في الفن والمكاتب
او بالاولوية او بالتقدم والتأخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا لانه
يشكك الناظر انه من قبيل المشترك او المتواطئ اعني ما وضع لمعنى واحد يستوى
فيه الافراد فلو قال كل مملوك لي فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لانقصان المالك فيه
لانه يملك رقبة لا يدا حتى يكون احق بمكاسبه ولا يملك المولى استكسابه ولا وطي
المكاتب بخلاف المدبرة وام الولد كذا في التلويح اقول عدم دخول المكاتب يفهم
من اطلاق مملوك فانه ينصرف الى الكامل ويكال المالك في الفن لافي المكاتب فخرج
المكاتب عن قوله كل مملوك كما خرج الزمنة باطلاق رقبة في قوله تعالى وتحرير
رقبة (قوله او بالزيادة) عطف على قوله اما بالنقصان (قوله كالفكا كهيئة حيث
لا يقع على العنب) يعني لو حلف لا يا كل فاكهة ولا نية له لم يحث بأكل العنب
والرطب والمان عند ابي حنيفة رحمه الله لان كلا منهما وان كان فاكهة لغة
وعرفا الا فيها معنى زائدا على التفكه اي التلذذ والتعم وهو اي المعنى الزائد
الفدائية وقوام البدن به فبهذه الزيادة يخصص من عموم الفا كهيئة (قوله فان كلا
منها) اي كل عام لحقه الخصوص من كلام او عقل او حس او عادة او تفاوت

بعض افراد (قوله لا يجهل العام ظنيا في الباقي مطلقا الخ) وذهب الكرخي
وابو عبد الله الجرجاني وعيسى ابن ابيان في رواية وابو ثور من متكلم اهل الحديث
وغيرهم الى انه لا يبقى حجة بعد التخصيص بل يجب التوقف فيه الى البيان
سواء كان المخصوص معلوما كما يقال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة
او مجهولا كما قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم الا انه يجب اخص
المخصوص اذا كان معلوما كذا في البرزوي والكشاف (قوله يكون العام في الباقي
قطعا) يعني قال غير الكرخي ومن تبعه اذا لحق العام خصص ان كان معلوما
بقي العام فيما وراء المخصوص المعلوم حجة قطعا على ما كان لانه موجب قطعي
قبل التخصيص ويبقى قطعا بعده حتى لا يجوز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد
ومن قال ان موجب ظني يبقى عنده ظنيا وحاصل هذا القول ان تخصيص
العموم بمخصوص معلوم لا يؤثر في العام اصلا كذا في الكشاف (قوله وان
اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظنيا) لتخصيص الربوا من قوله تعالى
واحل الله البيع وحرم الربوا الآية وهو اي الربوا مجهول لان الربوا المكيف
حرام لانفس الربوا لان طلب الفضل حلال بالاجماع فيكون مواضع الشبهة
وفيه ضرب جهالة واختلاف اي لا يعرف انه شبهة يعتبرام لا والصحيح من مذهبا
ان العام يبقى حجة بعد المخصوص معلوما كان المخصوص او مجهولا لان فيه
ضرب شبهة وذلك مثل قول الشافعي في العموم قبل المخصوص ودليل صحة
هذا المذهب اجماع السلف ودليل ان في تلك شبهة اجماعهم على جواز
تخصيص العام المخصوص بالمجهول بالقياس وخبر الاحاد كما سبق كذا في البرزوي
(قوله قلنا لا تصور التراخي فيما سوى العرف الخ) لان التراخي في العرف جائز
بناء على جواز تبدل العرف بحسب تبدل الازمان والاعصار (قوله حتى يحتاج
الى التقييد بالاتصال) فان قيل هذا يخالف ما ذكر في الجواب في قوله تعالى قلنا
لم يشترط الاتصال في مطلق التخصيص بل في التخصيص المغير وهو ليس الا التخصيص
الاول فان المفهوم من كلام المشايخ ان ما بعده تفسير لا تغيير قلت هذه التخصيصات
كلها التخصيص الاول فلا يحتاج الى التقييد بالاتصال لانه شرط (قوله وقد ترك
التقييد) اي وقد يترك التقييد في العرف وان كان يحتاج اليه لتصور التراخي
فيه بناء على جواز تبدل العرف بحسب تبدل الازمان والاعصار للاعتداد على
ما سبق من اشتراط الاتصال في التخصيص اقول فيه بحث لا ناسلنا كون هذا
التخصيصات التخصيص الاول لكن لانسلم ان كونها متصلا بالعام فان مجرا

العقل يخص ذاته تعالى من الشيء ولم يتصل التخصيص الى القرآن بل متراخ
 عنه البتة وكذا تخصيص المجنون والصبي من خطابات الشرع متراخ البتة وكذا
 سائر التخصيصات فتأمل (قوله مستقل) احتراز عن الاستثناء والشرط والغاية
 وبدل البعض لان الاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده لكنه غير
 مستقل لانه يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه وكذا الشرط الذي يخص
 العام على بعض افراده لا الشرط المقدم على التالى مثلا الشرط يوجب قصر
 صدر الكلام على بعض التقادير ولا يكون تاما بنفسه نحو انت طالق ان دخلت
 الدار والغاية يوجب القصر على البعض الذي جعل الغاية حدا له نحو اتموا
 الصيام الى الليل وما وراء الغاية نحو فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق ولا يكون
 تاما مستقلا بنفسه بل يتعاقب بصدر الكلام وكذا في بدل البعض نحو قوله تعالى
 ولله حج البيت من استطاع اليه سبيلا وبدل البعض يوجب القصر على البعض
 فالمستطيعون بعض الناس لا كلهم اقول فيه بحث قال ابو حيان في الارشاد البديل
 تابع مستقل بمقتضى العامل تقدير دون متبع ومستقل يخرج النعت وعطف
 البيان والتوكيد واكثر النحاة على ان العامل في البديل مقدر وهو بلفظ الاول
 فهو من جملة ثانية لامن الجملة الاولى ولا ينوى بالاول الطرح وقد صرح سيبويه
 بان البديل من جملة ثانية ثم قال القسم الثانى بدل البعض وشرط هذا البديل ان ترد
 المسئلة الى اصلها الذى اختصرت منه بان يظهر العامل كثيرا انتهى فعلى هذا
 الكلام جهلن كما كان قبل ان يقتصر ويظهر العامل كثيرا انتهى فعلى هذا
 التحقيق لا يصح الاحتراز عن بدل البعض ولهذا ترك صاحب التبيين وغيره ذكر
 بدل البعض وذكر الصفة بدله وقال والصفة توجب القصر على ما توجد فيه
 الصفة نحو في الابل السائمة زكوة وانت خبير ان الصفة ليست بمسئلة بل عرض
 قائم بالموصوف وان لم يوجد الموصوف يكون معدومة لا محالة والعدم لا يعمل
 (قوله فان شيئا منها) اى من الاستثناء والشرط الخ (قوله مع انه لا يسمى عندنا
 محصيا) بل يسمى قصر العام على بعض ما تناوله (قوله لا يجعل العام دليلا
 ظنيا الخ) لان العام حقيقة في الباقي لان الواضع وضع اللفظ الذى استثنى منه
 للباقى ان كان المخرج معلوما فالعام دليل بلا شبهة (قوله كما كان قبل القصر
 على البعض) اى كما كان العام دليلا قطعا عندنا قبل القصر على البعض (قوله
 لعدم موث السببه لانه) اى موث السببه (قوله اما جهالة المخرج) يعنى ان كان
 المخرج مجهولا لوجب جهالة في الباقي لانه لم يبين ما لم يدخل تحت افراد العام

وأما إذا كان معلوماً يكون العام حقيقة في الباقي كما عرفت فيوجب قطعاً عندنا
 (قوله وغير المستقل لا يتحمل) أي غير المستقل وهو الاستثناء لا يتحمل التعليل
 ولا يقبله لعدم استقلاله بنفسه فلا يوجب استثناء المعلوم جهالة الباقي
 فيبقى الباقي كما كان قبل الاستثناء عندنا قبل الاستثناء لا يقبل التعليل قطعاً كما
 أورد من عشرة خمسة يبقى الباقي خمسة قطعاً (قوله وإن كان مجهولاً) أي
 إن كان المخرج بالاستثناء مجهولاً (قوله كما إذا قال عبيدي أحرراً بعضاً) أوقال
 لغلان على الف الاشتبا (قوله وأورد ذات جهالة) أي أوجب جهالة المستثنى جهالة
 الباقي في المستثنى منه بالإجماع (قوله فلم يصلح للحجية) أي إن صار مجهولاً لم يصلح
 حجة بنفسه كالتحمل (قوله إلا أن يبين المراد) يعني يجب التوقف فيه إلى أن يبين
 المراد وإن لم يبين فالتأني يجب على المقر بالبيان (قوله فانه أيضاً) أي فإن
 الناسخ كالتخصيص يخصص العلم بكلام مستقل لكنه مترادف عنه لا يسمى تخصيصاً
 عندنا خلافاً للشافعي (قوله لا يتحمل العلم ظني في الباقي) لأن المخرج به أي المخرج من
 العام بالناسخ (قوله إن كان مجهولاً) أي إن كان المخرج بالناسخ مجهولاً (قوله
 يسقط بنفسه) أي يسقط الناسخ المجهول يعني لما كان الناسخ كلاماً مجهولاً
 وإن كان مستقلاً بنفسه لا يصلح معارضاً للدليل والعالم القطعي فيما يؤوله كالتخصيص
 فيما يؤوله فإذا كان مجهولاً لا يصلح دليلاً ولا يعارضه بل يسقط بنفسه (قوله ولا يتعدى
 جهالة في العام) أي لا يؤثر جهالة الناسخ لعدم كونه دليلاً به في العام القطعي
 (قوله فيبقى كما كان) أي يبقى العام قطعاً عندنا كما كان قبل الناسخ المجهول (قوله
 وإن كان معلوماً) أي إن كان المخرج بالناسخ معلوماً (قوله لأنه لا يتحمل التعليل)
 أي لأن المخرج المعلوم لا يتحمل التعليل كما يتحمل المخصوص المعلوم لأن التعليل
 يعمل على سبيل البيان والتفسير لا على سبيل المعارضة بالنص بخلاف الناسخ فانه
 يعمل على سبيل المعارضة به فلا يصح تعليله (قوله لاستلزامه كون القياس ناسخاً الخ)
 اللام متعلق بلا يتحمل أي لاستلزامه التعليل كون القياس ناسخاً يعني لو صح تعليل الناسخ
 بخلاف مع كونه معارضاً للنص يصير القياس معارضاً للنص وهذا لا يصح بالإجماع
 المخصص فانه مبين والقياس يصح مبنياً فيصح تعليله فان شرط التعليل أن يثبت
 الحكم بالقياس على وفق المخصوص عليه وهو يعمل على سبيل البيان فكذا
 تعليله يعمل على سبيل البيان بخلاف الناسخ فان تعليله إن كان يعمل على
 الناسخ يصير القياس معارضاً وإن كان يعمل غيره يصير مخالفاً بخلاف التخصيص
 ابتداء بالقياس بحيث لا يجوز لأن الأصل الذي استلزم منه القياس لا يصلح مبنياً

لهذا العام لانه لم يتناولوه واذا لم يصلح الاصل مينا لا يصلح القياس مينا ايضا
واذا لم يكن مينا يكون معارضا وانه لا يجوز في القياس كذا في البردوى وشروحه
(قوله دليل ظني) اي يكون العام القطعي حجة ظنية بعد التخصيص لان ما كان
ثابتا باليقين لا يزول بالشك ولكن تمكنت فيه شبهة جهالة فاورثت زوال اليقين
فتوجب العمل دون العلم كذا في الشروح (قوله فيخص اي العام المخصوص
منه البعض) اقول هذا متفرع على اختلاف القوم في العام الذي لحقه خصوص
قال ابو الحسن الكرخي لا يبق حجة اصلا سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا
وقال غيره ان كان المخصوص معلوما بقي العام فيما وراء المخصوص على ما كان
حجة منه واما اذا كان المخصوص مجهولا لا يسقط حكم العام وقال بعضهم
ان كان المخصوص معلوما بقي العام فيما وراءه على ما كان واما ان كان مجهولا
فان دليل المخصوص يسقط فعلى قول الكرخي يبطل الاستدلال بعامة العومات
لما دخلها من المخصوص والصحيح من مذهبنا ان العام يبق حجة بعد المخصوص
سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا الا ان فيه ضرب شبهة ودليل ان في ذلك
شبهة اجاعهم على جواز التخصيص بالقياس وخبر الواحد كذا في البردوى
(قوله بالظني من القياس وخبر الواحد الخ) من بيان الظني انت عرفت قبل
ان العام المخصوص من الكتاب ادنى درجة من خبر الواحد لان خبر الواحد
قطعي من حيث الاصل لكن الشبهة وقع في الرواية والنقل اما العام فالشبهة
في كل فرد من افراده لانه يحتمل ان يكون مخصوصا بشبهة او تفسيره فكان
الشبهة في العام في الاصل وفي خبر الواحد في الوصف فاستقام ان يعارض
للعام القياس بخلاف خبر الواحد لانه تعين باصله فلا يعارضه القياس هكذا
حقق فخر الاسلام مرة بعد اخرى فالاولى ان يقول بخبر الاحاد (قوله لان الظني
يفسر الظني) اي الظني من القياس وخبر الواحد بين الظني من العام المخصوص
(قوله وقد سبق ان التخصيص تفسير) اي قد سبق قبل ورقة في جواب سؤال
تراخي القياس عن العام المخصوص بقوله لم يشترط الاتصال في مطلق المخصوص
الخ (قوله لشبهة الاستثناء والنسخ الخ) متعلق بقوله ظني (قوله في المجهول)
متعلق بقوله لشبهة الاستثناء يعني اذا كان المخصوص مجهولا يبق العام
المخصوص حجة ظنية لشبهة الاستثناء المجهول بحكمه والنسخ المجهول
بصيغته (قوله يعني ان المخصص يشبه الاستثناء بحكمه) يعني ان المخصص الاول
بمنزلة الاستثناء المجهول في التعبير بما قبله حكما وان كان فارقه في الصيغة (قوله لانه

الدفع وبيان عدم الدخول الخ) متعلق يشبه وجه الشبه ان المخصص يدفع
الحكم على جميع افراد العام ويتبين افراد العام الغير الداخلة تحت حكم العام
لارفع الحكم عن البعض بعد ثبوته كافي التسخ (قوله ويشبه التسخ) بصيغته
لاستقلاله لان المخصص كلام تام مستقل بنفسه (قوله فهو مستقل من وجه
دون وجه) اي المخصص مستقل بوجه مشابهته الى التسخ المجهول في كونه
كلما كاملا في نفسه وغير مستقل في مشابهته الى الاستثناء المجهول (قوله
ان يعتبر بهما) اي بالشبهين (قوله ولا يطل احدهما بالكلية) كما قال ابو الحسن
الكرخي ومن تبعه الا يلزم الترجيح بلا مرجح (قوله كالتسخ المجهول) اي يبقى
العام قطعيا كما كان بهذه المشابهة (قوله كافي الاستثناء المجهول) اي لا يبقى
جهة مشابهة الاستثناء المجهول كما قال غيره احرار الا بعضا لانه يتوقف فيه
الى البيان واذا صار مجهولا لم يصلح جهة بنفسه كالحمل (قوله فوقع الشك
في سقوط العام) اي وقع الشك في داليل الخصوص (قوله فوجب العمل دون
العلم) اي يوجب الشك العمل اهتماما لا العلم لان اليقين لا يجمع مع الشك (قوله
وصحة التعليل في المعلوم عطف على قوله يشبه الاستثناء الخ) يعني اذا كان متناول
الخصوص معلوما يكون العام دليلا ظنيا لصحة التعليل في المعلوم فيخص
بالظني من القياس وخبر الواحد (قوله يصح تعليله الخ) لان المخصص هنا
نص معلوم قائم بنفسه منفصل عن الاول فيكون قابلا للتعليل (قوله فاذا لم يدرك
علمه الخ) اي حلة المخصص المعلوم يعني اذا لم يدرك حلة المخصص من العام (قوله
فاحتمل التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص) لان الاصل في النصوص التعليل
فمسير قدر ما تناوله العام مجهولا على اعتبار صيغة النص (قوله واذا دركت) اي حلة
المخصص المعلوم (قوله فاحتمل الغير) اي احتمال غير العلة المدركة (قوله قائم
لما في العال من التزام) كذا اسم على الاثمة على المنصوص الواحد (قوله وانما يدل
من تقرير القوم) اي يدل المص من تقرير القوم في الصحيح من مذهبا ان العام
يبقى جهة بعد الخصوص معلوما كان المخصص او مجهولا الا ان فيه ضرب شبهة
(قوله فيوجب جهالة في الباقي) اي يوجب التعليل جهالة فيه لان المعلوم
اذا كان معلولا يجوز ان يلحق به من افراد العام شيء فلا يدري كمية الخارج
فلا يبقى جهة (قوله ومن جهة عدم استقلاله) اي من جهة اعتبار حكمه لا يصح
تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء فبقى العام قطعيا على حاله كما كان قبل التخصيص
على عكس ما ذكر في المخصص المجهول ووجه عدم تعليل الاستثناء لانه عدم

والعدم لا يعمل يعني ان الاستثناء في حكم العدم لانه وصف اوجزه الجملة
وكلاهما في حكم العدم من حيث انه لا يستقلان في افادة الحكم وصحة الحكم
وله وجه اخر وهو ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد التثنية فكله تكلم بالقدرة الباقي
دون المستثنى شرحة لفلان على عشرة الادره مسا تقديره لفلان على تسعة
دراهم فثبت ان الاستثناء في حكم العدم تقديرا وكذلك حكم العام مع دليل الخصوص
لان دليل الخصوص يبين ان قدر المخصوص لم يكن داخل اصلا فصار
معدوما حكما والعام يتناول الباقي ابتداء كذا في البرهان (قوله فوقع الشك) الغاء
فذاكمة اي اذا ثبت احتمال التعديل في المخصوص فوقع الشك لانه يصير
مخصوصا من جملة افراد العام ويصير قدر ما تناوله العام مجهولا لانه يجوز
ان يلحق بالمخصوص المعلوم بشئ من افراد العام فلا يدري كمية الخارج منه
فيلزم من جهاته جهاته هذا على اعتبار صيغة النص فيخرج العام من ان يكون حجة
وعلى اعتبار حكمه وهو الاستثناء المعلوم يبقى العام موجبا للحكم قطعا لان
حكم الاستثناء من المعلوم قطعي فلم يخرج العام عن الدلالة بالشك فصار
العام مشكوكا بالنظر الى اصله انه حجة ام لا فاشبه دليل القياس فاستقام ان يعارضه
فيخصه (قوله وهو) اي وقوع الشك (قوله لا يبطل اصل الحجة) اي لا يبطل
الشك اصل الحجة وهو عام قطعي في الحكم عندنا وحجة يقينية (قوله بل وصفها)
اي بل يبطل وصف الحجة وهو قطعي او يقيني (قوله لما يردعابه) اللام متعلقة
بقوله وانما عدل وضمير يرد راجع الى ما وصل به الى تقرير القوم (قوله انكم قائلون
بصحة تعليله الخ) ان بيان لما يرد وضمير تعليله راجع الى معلوما حاصل الايراد
لما ثبت تعليل المخصوص المعلوم على اعتبار صيغة النص وهي دليل الخصوص
التي تحقق بها شبه النسخ ثبت ان النسخ يحتمل التعديل فيجب ان يبطل
العام عندهم بتخصيص العام بالمخصص المشابه للنسخ فلا يبقى الجهالة حتى
يكون ظنيا بل يكون المخصوص المعلوم المشابه بالنسخ ويبطل حكم العام
بالكتابة فيفيد اليقين اقول في جواب ان النسخ من حيث انه نص مستقل
بنفسه يقبل التعديل اما من حيث انه يعمل على سبيل المعارضة لا يعمل لان
شرط التعديل ان يثبت الحكم بالقياس على وفق المنصوص عليه وهو يعمل
على سبيل البيان وكذا تعليله يعمل على سبيل البيان بخلاف النسخ فان
تعليله ان كان يعمل عمل النسخ يصير القياس معارضا مع انه قياس وان كان
يعمل عمل غيره يصير مخالفا فثبت ان النسخ يحتمل التعديل ولكن لا يعمل لما منع

ولا مانع في دابل الخصوص فيكني في الشبهة هذا المقدار (قوله ولا ينفعكم
 شبه الاستثناء) هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان دليل الخصوص وان شابه
 الناسخ من حيث الصيغة لكنه يشابه الاستثناء من حيث انه مبين وبهذه
 المشابهة لا يلزم التعليل لعدم استقلال الاستثناء حتى يلزم الايراد فاجاب بقوله
 ولا ينفعكم شبه الاستثناء لان الاستثناء لا يمنع عندكم التعليل كمن قال بانقطعية ان علم
 الخصوص كالاستثناء المعلوم ومنع التعليل لان الاستثناء لا يحتمله وسأني
 تحقيقه بعد اسطر يعني ان دليل الخصوص عندكم يشابه الناسخ من حيث
 الصيغة ويشابه الاستثناء من حيث انه مبين فلا يمنع مشابهة دليل الخصوص
 بالاستثناء التعليل بل التعليل دليل الخصوص هنا في اثبات الجهالة والا يلزم
 بمشابهته الى الاستثناء فقط ان يبقى العام قطعيا كما في الاستثناء المعلوم لاطنيا
 والمدعى هذا اقول انت عرفت جوابنا وحاصله ان دليل الخصوص يشابه
 الناسخ من حيث الصيغة ولا يشابه من حيث انه معارض ويشابه الاستثناء
 من حيث انه مبين ولا يشابه في عدم الاستقلال وعدم التعليل في الناسخ
 باعتبار كونه معارضا وفي الاستثناء باعتبار كونه غير مستقل وهذان الوصفان
 معدومان في دليل الخصوص فيقبل التعليل فدخلت الشبهة ايضا يعني
 كالمجهول وقد عرف ان العام موجب فلا يبطل بالاحتمال ولكن تمكنت فيه
 الشبهة فوجب العمل دون العلم بهذا المخلص الشروح ويمكن ان يقال ابطال
 العام بالخصيص ان كان نسخا فلا جاع وعدم ابطاله بالخصيص بالاجماع
 ايضا فلا يرد (قوله فانه لما شبه الناسخ بصيغته اعتبر حاله) اي لما شبه الخصوص
 الناسخ بصيغته اعتبر حال الناسخ في الخصوص بسبب مشابهة صيغته
 بصيغته في كونها كلاهما ملامستقلا (قوله ان كان مجهولا يسقط بنفسه)
 ولا يتعدى جهالة الى العام فيبقى العام كما كان قطعيا عندنا (قوله وان كان
 معلوما لا يصح تعليله) اي ان كان الناسخ معلوما في بعض تناوله العام فان الحكم
 فيما بقى من العام بعد ورود ناسخ معلوم في البعض لا يتغير بسبب احتمال
 التعليل لان الناسخ انما يعمل على طريق المعارضة والممانعة وهما انما يكون بين
 الدالين القويين ولا يمتدح بين النص والقياس فلو قلنا بالتعليل يصير القياس
 معارضا للنص فهذا لا يجوز بالاجماع كما قلنا (قوله والخصيص مثله فيكون
 حكيم ايضا) اي التخصص مثل الناسخ في كونه كلاما تاما مستقلا فيكون
 حكيم مثله في كونه قطعيا فلا يصح تعليله ايضا اقول هذا يخالف الاجماع

لأن المخصص مبین والقياس يصح ان يكون مبینا فيصح تعليله بخلاف
العام فانه يعمل على سبيل المعارضة فلا يصح تعليله لانه لو صح يصير
القياس معارضا للنص وهذا لا يجوز بالاجماع كما سبق فيكون ان يشابه الناسخ
من حيث الصيغة فقط لامن حيث انه معارض فيكون هذا الوصف معدوما
في دلائل الخصوص فيقبل التعليل وهو الحق (قوله وقيل لا يبق حجة) القائل ابو
الحسن الكرخي (قوله كالاستثناء المجهول) يعني احتج الكرخي بان دلائل خصوص
العام اذا كان مجهولا اوجب تخصيصه جهالة في باقي العام لان الخصوص بمنزلة
الاستثناء المجهول في تغيير ما قبله وان فارقه في الصيغة واذا صار كالاستثناء اوجب
جهالة جهالة الباقي كالاستثناء المجهول فانه يوجب جهالة في المستثنى منه
بالاجماع حتى اوقال اعلان على الف الاشياء يتوقف فيه الى البيان واذا صار
مجهولا لم يصلح حجة بنفسه كالتجمل بل يجب التوقف فيه ويجب عليه البيان
حاصله ان الشيخ ابو الحسن الكرخي الحق دليل الخصوص اذا كان مجهولا
بالاستثناء المجهول والجماع ان دلائل الخصوص يبين ان قدر المخصوص لم يكن
داخلا تحت انعام الاستثناء يبين ان قدر المستثنى لم يكن داخلا تحت المستثنى منه
(قوله واما اذا كان معلوما) اي اذا كان المخصوص معلوما فكذلك (قوله لانه كلام
مستقل في عادته بنفسه) اذ هو لا يفتقر الى صدر الكلام (قوله ولا يدري كم خرج
بالتعليل) يعني على تقدير التعليل لا يدري اي قدر منه باقي العام صار مخصوصا
فصار كما لو خص منه بعض معلوم وبعض آخر مجهول فصار بمنزلة جهالة
المخصص وجهالة المخصص توجب جهالة الباقي فلا يبق حجة فان قيل
المخصص المعلوم لا يصير كالمجهول البتة قلت المعلوم اذا كان معلوما لا يجوز
ان يلحق به شيء من الافراد الباقية فيصير مجهولا فصار دليل المخصص معلوما
كان او مجهولا ولا نظير الاستثناء المجهول (قوله فان كلامهما) اي من المخصص
المعلوم والاستثناء (قوله لبيان انه لم يدخل في الحكم) اي لبيان ان كل واحد منهما
لم يدخل تحت افراد العام (قوله فلا يقبل التعليل) اي اذا كان المخصص
المعلوم بمنزلة الاستثناء فلا يقبل التعليل لان الاستثناء لا يتحمل لانه ليس بحالة
تامة والتعليل انما يجري في كلام مستقل ولانه عدم وعدم لا يعمل كما سبق ولا معنى
لقول من قال انه يتحمل التعليل لانه اذا كان بمنزلة الاستثناء لا يتحمل التعليل لانه
عدم لا يتسأل انه كالاستثناء معنى لا فقط فلا يمنع التعليل بهذا المقدار من المشابهة
لان لفظه قائم بنفسه مستقل تام لانا نقول الاعتبار للمعنى لا لفظ لانه قالب المعنى

ومن حيث المعنى غير مستقل فلا يثبت بالنطق (قوله والمستثنى منه حجة قطعية في الباقي) يعني اذا قال اعلان على عشرة الادرها والمستثنى منه اى العشرة التى اخرج منها درهم قطعية في الباقي اى التسعة (قوله وكذا ما في حكمه) اى كاستثناء المخصوص الذى في حكمه (قوله كاستثناء المجهول) يعنى كقول الكرخى ان العام لا يوجب شيئا كاستثناء المجهول معلوما كان او مجهولا حاصله ان هذا الفريق الحقوا دليل المخصوص سواء كان معلوما او مجهولا بالاستثناء فقط لا الاستثناء المجهول فقط كما قال الكرخى وفرقوا بين دلائل المخصوص المعلوم والمجهول وقالوا ان دليل المخصوص اذا كان مجهولا لا يلقى حجة اصلا كما في الاستثناء المجهول واذا كان معلوما بقي العام حجة قطعيا في الباقي كاستثناء المعلوم (قوله ونحن اعتبرنا شبه الاستثناء والتسخ في المجهول) وصحة التعليل في المعلوم وفخر الاسلام اعتبر بالشبهين في كل نوع من المخصوص المعلوم والمجهول وهو الوجه الوجيه لان دليل المخصوص يشبه الاستثناء بحكمه لان المراد اثبات الحكم فيما وراء المخصوص لرفع الحكم عن المخصوص بعد ان كان ثابتا وبشبه التاسخ لانه نص قائم بنفسه فلم يجز الخاق دليل المخصوص بالاستثناء عينا من غير اعتبار معنى التسخ فيه ولا بالتاسخ عينا من غير اعتبار معنى الاستثناء فيه لان في الحاقه باحدهما عينا ابطال شبه الاخر بل وجب اعتباره في كل باب بنظيره فاذا كان دليل المخصوص مجهولا او جب جهالة في الاول بحكمه اذا اعتبر بالاستثناء وسقط في نفسه بصيغته واذا اعتبر بالتاسخ وحكمه قائم بصيغته فصار الدليل مشبها فلم يطله بالشك وكذلك اذا كان المخصوص معلوما يجتمعا ان يكون معلولا فصير قدرنا تاوله العام مجهولا هذا على اعتبار صيغة النص وعلى اعتبار حكمه لا يصح التعليل لانه شبه بالاستثناء وهو عدم والعدم لا يعمل فدخلت الشبهة ايضا وقد عرف العام موجبا للقطع فلا يطل بالاحتمال لان اليقين لا يزول بالشك ولكن تمكنت فيه الشبهة فاورثت زوال اليقين فوجب العمل دون العلم هذا تلخيص كلام فخر الاسلام

فصل

اختلافوا في العام المخرج منه بعض الافراد هل هو حقيقة في الباقي ام مجاز فالجمهور على انه مجاز والحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازى حقيقة ان كان الباقي غير مخصص اى له كثيرة يعمر العلم بقدرها والا فمجاز وقال ابو الحسن البصرى حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط او وصف او استثناء او غاية ومجاز ان كان بمستقل من عقل او سمع وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء لاصفة

وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط اوصفه لا استثناء وغيره
وقبل حقيقة ان كان بدليل لفظي اتصل او انفصل (قوله فان
الحقيقة ما يكون مستعملا في موضوعه) سواء كان للموضوع له تاما او انفصلا
او زائدا وهو مذهب صاحب البديع وهو محمد بن مسعود ابن المكي لانه ذكر
رسما للحقيقة وهو لفظ يستعمل لشيء وضع الواضع مثله لعله لا عينه لعينه كالاسد
للثب ثم قال وعلامته سابق الفهم الى معناها (قوله والمجاز ما يكون معدولا به عن
موضوعه) وهذا ايضا مذهب صاحب البديع قال المجاز لفظ يستعمل لشيء ينفه
وبين الحقيقة اتصل والاتصال تسعة مذكور في محله وعلامته المجاز قرينة تصرف
الفهم عن معنى الحقيقة اليه وذكر متوسطا بين الحقيقة والمجاز وقال هو لفظ
مستعمل لشيء وضع الواضع مثله لعينه كالاعلام الاشياء المعينة ككفة للبقعة
المعينة ثم قال والحقيقة لغوية كالاسد للثب وعرفيته كالنارة للذئبة وشرعية
كالصلوة لعبادة مخصوصة انتهى قال ابو حيان اكثر ما تكلم في هذه المسئلة في
اصول الفقه وعلم البيان ونظمت انا في ذلك * اللفظ ان اريد به الظاهر *
حقيقة مجازه مغاير * لا بد من علاقة تكون * بينهما تقرب او تبين * مثاله
مقال بعض العربان * صار الثريد في رؤس العبدان * اراد بالثريد حب السنبلة *
سماه بالشيء الذي يؤله * انتهى لكن هذا التحقيق يخالف ما قاله ابو اسحق
البهاري في كتاب املاء المنخل في شرح كتاب المجمل للحقيقة ما استعمل في الموضوع له
اولا والمجاز ما استعمل في غير الموضوع له اولا انتهى وقال فخر الاسلام للحقيقة
اسم اسكل لفظ اريد به ما وضع له مأخوذ من حق الشيء فهو حق وحق اي ثابت
وحقيق اي جدير ومنه سميت الحافة والمجاز لما اريد به غير ما وضع له مفعول من
جاز يجوز بمعنى فاعل اي متعد عن اصله ولا ينال الحقيقة الا بالسمع ولا يسقط
عن المسمى ابدا والمجاز ينال بالتأمل في طريقة فيعتبر به ويحتدى بمثاله ومثال المجاز
من الحقيقة مثل القياس بالنص انتهى (قوله واذا كان صبغة العموم يتناول
الثلاثة حقيقة) اقول فيه بحث لانه يخالف تعريفه بقوله لفظ يستغرق مسميات
غير محصورة واما على تعريف فخر الاسلام يتناول الثلاثة حقيقة لانه قال العام وهو
كل لفظ ينظم جمعا من الاسماء لفظا او معنى انتهى فتأمل (قوله كيف يكون
مجازا فيما وراءه وهو حقيقة فيه) اقول يكون مجازا فيما وراءه ولا يكون حقيقة فيه
مثلا اذا خص العام بمستقل معلوم محتمل ان يكون معاولا وعلى تقدير التعديل
لا يدرى اي قدر من الباقي يصير مخصوصا فيجوز ان يلحق به من الافراد الباقية

شيء فيوجب جهالته فكيف يكون حقيقة في شيء يكون بعضه معلوما
وبعضه مجهولا والحقيقة استعمال الشيء فيما وضع له معلوما ولو سلم هذا لكان قوله
فاذا خص البعض كيف يكون مجازا فيما وراه وهو حقيقة فيه الخ يخالف كلام
الجمهور لأن الحقيقة عند عامة العلماء استعمال الشيء في تمام ما وضع له واستعماله
في البعض يكون مجازا واستعماله بالزيادة مجاز أيضا عند الجمهور لأنه لا يستعمل
في تمام ما وضع له فقط كالتغليب المجازي (قوله على أنه كل لأنه بعض بمنزلة
الاستثناء الخ) فيه بحث لأنه أن أراد بقوله بمنزلة الاستثناء الاستثناء المجهول
فدليله مسلم لكن لا يفيد أصلا لأن كلامنا أن يكون العام بعد الإخراج حجة
وحقيقة وأمس فيه الإخراج حقيقة لأن جهالة الاستثناء يوجب جهالة
في المستثنى منه بالإجماع ولم يصلح حجة بنفسه كالجمل وإن بقي على حاله حقيقة
وإن أراد بمنزلة الاستثناء الاستثناء المعلوم، هو المراد ههنا فدليله ممنوع لأن المراد
بالوضع الوضع الشخصي بمعنى أنه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الإطلاق
لأن الباقي عند افتراضه بالاستثناء حتى يصير عبارة عما وراء الاستثناء بطريق أنه كل
لأبعض والألكن مشترك وسيجيء في فصل الاستثناء أن المستثنى منه متناول للمجموع
وإنما الاستثناء المنسج دخول المستثنى في الحكم وقد صرح القوم أن المستثنى منه
مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة المجاز فكيف يكون حقيقة في الثاني مع أن المص
اختار شبه الاستثناء والنسخ في المجهول وصحة التغليب في المعلوم ولم يعتبر شبه
الاستثناء المعلوم حتى يجعل ما وراء المخصوص على أنه لأبعض بمنزلة الاستثناء
فتأمل (قوله وأما ما اختاره صاحب التنقيح من أنه حقيقة من حيث تناول مجاز
من حيث الإقتصار الخ) هذا كلام إمام الحرمين ومذهبه وما ذكره من الضعف
ملخص التلويح فإن أردت التفصيل فليراجع ثمه

باب الفاظ العموم

وأما قدم الأحكام على الألفاظ لأنها بمنزلة الأقوال والمعاني مقصودة فقد
المقصود على اللفظ (قوله العام بصيغته ومعناه الخ) أما صيغته فموضوعة للجمع
لأن واضع اللغة ما وضع هذه الألفاظ أعني الفاظ الجمع الأعداد مجتمعة الأثر
أنه يقال للواحد رجل وللاثنين رجلان ولثلاثة وإلخ رجال وأما معناه فكذلك
لأنه يدل على أعداد مجتمعة فالشمس الأتمة وهو عام بمعناه لأنه شامل لكل
ما يتناول عند الإطلاق أن يمكن العمل به وإن لم يمكن فينبطاق على الثلاثة لأنه
أقل ما يتيقن فصار أول من غيره كما ذكر محمد صريحاً في كتاب السير في الانتقال وغيره

(الحوله وهو مجموع اللفظ ومستغرق المعنى الخ) هذا رد للبردوى واختيار
 من ذهب الجمهور قال فخر الاسلام في البردوى اما العام بصيغته ومعناه فهو صيغة
 كل جمع مثل الرجال والنساء والمسلمين والمسلمات والمشركون والمشركات انتهى
 اقول الجمع على نوعين جمع قلة وهو ما يدل على العشرة فامدونها الى الثلاثة
 وامثله افعال وافعل وافعله وفعله كاثواب وافلس واجزية وغلة وقيل جمع
 السلامة بالواو والنون والالف والنساء للتقليل ايضا وقال بعض الاصوليين هو
 بقيد لاسميا فيما ليس فيه جمع مبنى للكثير كسلمات وغيرها وبالضرورة تستعمل
 في الكثير كالايام وانما اختلفوا في جمع الكثير اذا كان منكرا فكان فخر الاسلام
 اراد بقوله فهو صيغة كل جمع رد قول العامة واختار ان كل جمع عام سواء كان
 جمع قلة او كثرة الا انه يثبت في اللغة جمع القليلة بكون العموم في موضوعه وهو
 جمع الثلاثة فصاعدا الى العشرة وفي غيره بكون العموم من الثلاثة الى ان يشمل الكل
 انما ليس من شرط العموم عنده الاستغراق كما سبق في تعريفه (قوله سواء كان له
 واحد من لفظه) كالرجال لان لفظ واحدها رجل وتثنيها رجلان وجهها
 رجال وانما اكتفى بالجمع الكثرة رما الى ما اختاره وردا لقول البردوى مثل الرجال
 والنساء والمسلمون والمسلمات والمشركون والمشركات انتهى انت عرفت قبل
 ان اللام في هذين المثالين لتحسين الكلام والمراد المجموع المنكرة كما ذكر في التفويم
 والمبهر ان مثل رجال ونساء لا المعرف باللام والاضافة فان الكلام بعده الجمع
 المعرف (قوله اولا كالنساء) اى لا واحده من لفظه كالنساء لان لفظ واحدها
 امرأة وتثنيها امرأتان وجهها نساء (قوله وهذا القسم اما ان يتناول المجموع
 لاكل واحد) يعنى انقسم الى نوعين منها ما هو فرد وضع للجمع مثل الرهط
 والقوم من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذى يدخل هذا الحصن
 فله كذا فدخله جماعة كان النقل لمجموعهم واودخل واحدا يستحق شيئا
 ولهذا يجوز رهطان وارهط وارهط جمع قلة وكثرة وقوم وقومان واقوام فاللفظ
 مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوجد الضمير العامة اليه مثل الرهط دخل والقوم
 خرج قال المحقق التفتازانى والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به
 ثم غلب على الرجال لقيامهم بامور النساء ذكره في الفائق وينبغى ان يكون هذا
 نأ ويل ما يقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع صائم فهو وهم والافعل ليس
 من ابناء الجمع انتهى قال صاحب الكشف في الحجرات القوم وهو في الاصل جمع
 قائم كصوم وزور في جمع صائم وزاير انتهى قال ابو حبان ليس فعل من ابناء

الجموع الاعلى مذهب ابى الحسن الاخفش في قوله تعالى ان ربك اجمع راكب انتهى
اقول والوجه الوجيه ان القوم في الاصل مصدر يستعمل بعد النقل كما مصدر
في الجمع كما قال الامام الصفدى في لامية الجمع في قوله تراجم الورد على الزهر
اى الوردين كما قيل في قوله تعالى على سمعهم بعد قوله تعالى ختم الله على
قلوبهم وقيل قوله على ابصارهم لان السمع في الاصل مصدر يستعمل فيه
المغرد والجمع فيعتبر فيه بعد النقل ما يعتبر قبله لكن الرهط اسم لما دون العشرة
من الرجال لا امرأة فيهم كذا ذكر في كتب اللغة والقوم يطلق على جماعة
الرجال خاصة لانهم القوام على النساء نحو قوله تعالى الرجال قوامون على
النساء وقال الزهير وما ادرى ولست اخال ادرى اقوم آل حصن ام نساء قال
صاحب الكشف واما قولهم في قوم فرعون وقوم عاد هم الذكور والاناث
فليس لفظ القوم بمتعاط للغيريين وانكن ذكر الذكور وترك الاناث انتهى قال
ابو حبان غيره بجملة من باب التغليب انتهى (قوله والانس والجن والجمع ونحو
ذلك مثل الطائفة والجماعة) واما ذكرنا هذين اللفظين دفعا لوهم من زعم انهما
تامان صبغة ومعنى لان التاء علامة الجمع كالواو في مسلمون والتاء في مسلمات
فبين فخر الاسلام انهما من قبيل العمام المعنوية دون اللفظي ولهذا يثنى كل
واحد ويجمع يقال طائفتان وطوائف وجماعات والان الطائفة فانه
اسم للواحد فصاعدا كذا قال ابن عباس رضى الله عنه قال في قوله تعالى فاولا نفر
من كل فرقة منهم طائفة انه يقع على الواحد فصاعدا لانه نعت فرد صار جنسا
بعلامة الجماعة وهى التاء انتهى قال الزهير اسم للثلاثة وقال عطاء اسم للثنتين
وقال الحسن اسم للعشرة وهى في الحقيقة نعت المرأة كالضاربة والقائلة من طاف
يطوف فهو طائف وهى طائفة ولهذا يقال لبعض الشئ طائفة يقال طائفة
من المال وطائفة من الليل امكن هذا غير مراد بالاجماع فتعين ارادة الجماعة
فصارت جنسا لعلامة الجماعة كالمعتزلة والكرامية لان التاء في الاسم انما يدخل
اما للتأنيث او للتشبيه التأنيث وهو ان يكون فرما غيره ولا تأنيث ههنا فبقي ان يكون
داخلا يشبه التأنيث وهو معنى الجمعية فصارت جنسا لعلامة التأنيث فان قيل
لما كان التاء علامة الجماعة ينبغي ان يصير جمعا لا جنسا قلت افظه نعت فرد
لحققت به علامة الجماعة فيجب توفير حفظ الشبهين فجمعا يندرجا فيناظر
الى النعت يتناول الواحد ويانظر الى المعنى يتناول الزائد فصار جنسا فان قيل
لما كان افظه نعت فرد لحقت به علامة الجمع صار نظير القوم والرهط لا نظير الجنس

فإن علامة الجماعة نظير صيغة الجمع في لاتزوج النساء وكونه نعت فرد نظير الالف واللام الداخل على الجمع فكما ان بسبب الالف واللام الدالة على الفردية صارت صيغة الجمع جنسا وكذلك بسبب دلالة نعت الفرد على الفردية صارت الصيغة مع علامة الجمع جنسا كذلك في البردوى وشروجه (قوله او يتناول كل واحد) اما على سبيل الشمول بان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعاً مع غيره او منفرداً مثل من دخل هذا الحصن فله درهم الخ فلو دخله واحد استحق درهمه ولو دخله جماعة معاً او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم (قوله مثل من دخل هذا الحصن او لافله كذا) اي درهم فكل واحد دخله او منفرداً استحق الدرهم ولو دخله جماعة معاً لم يستحق شيئاً ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق فالحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بشئ منهما وجه الاول والثاني ظاهر ووجه الثالث على ما قلنا فخر الاسلام ان كلمة من يحتمل الخصوص لانها وضعت مبهمه في ذوات من يفعل هذا مشروح في بيان احتمال كونه خاصاً به بيان كونه عاماً ووجهه ان الاول اسم لفرد سابق لا يشاركه غيره من جنسه كما كان الآخر اسم لفرد لاحق وكلمة من يحتمل الخصوص كما يحتمل العموم فلما جمع بينهما يحتمل المحتمل على الحكم فسقط معنى العموم لعدم العمل به واذا كان اسم لفرد سابق قلنا اذا دخل جماعة لا يستحقون شيئاً لانهم ليسوا بفرد واذا دخل بعد الاول احد لا يستحق ايضاً لانه ليس بسابق هذا ما قلنا في السير الكبير من دخل منكم هذا الحصن او لافله من الفل كذا فدخل واحد فله نفل فان دخل اثنان معاً فصاعداً بطل النفل لان افظ الاول اسم للفرد السابق فلما قرنه بهذه الكلمة اي من دل ذلك على الخصوص فبين به احتمال الخصوص وسقط العموم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد انتهى وهذا معنى قول المصنف وفخر الاسلام الى ان ما لحقه اولا يكون خاصاً انتهى لان كلمة كل يحتمل العموم والخصوص قال الله تعالى ومنهم من يستمعون اليك نظير العموم ومنهم من ينظر اليك نظير الخصوص هذان المثالان في الخبر واصلها العموم قال النبي صلى الله عليه وسلم من دخل دار ابى سفيان فهو آمن فهذا عام من قسم الشرط كقوله من زارني فله كذا فهو عام ايضاً وفي الاستفهام نحو قولك من في الدار فهو عام ايضاً لانه يجوز زيد وعمر وغيرهما وقال اصحابنا فبين قال عبيده من شاء من عبيدي عتق فهو حر فشاؤا جميعاً عتقوا واما اذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله

للمأور ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من تميم عبيده من عبيد غيرهم
وامانة وقال ابو حنيفة يعتقهم الا واحدا منهم لان المولى جتمع بين كلمة العموم
والتبويض فصار الامر متنا ولا بعضا عاما فاذا قصر عن الكل اى من كل عبيد
بواحد كان عملا بهما وهذا حقيقة التبويض وكذا قوله من شاء من عبيدى عنه
فهو حر يتناول البعض الا انه موصوف بصفة عامة فسقط بهما الخصوص
فان قيل اذا كان كلمة من فاعلا كان موصوفا بصفة عامة وكذلك اذا كان مفعولا
وفي المسئلة الاولى المتفق عليهما فاعل شاء والمختلف فيها مفعول شئت وقولك
زيد ضارب وزيد مضروب بيان في الموصوفية قلت فيه جوابان الاول ان المفعول
في الشئ هو العتق لا العبيد لانه قال من شئت من عبيدى عنه والثاني ان الصفة
في الحقيقة المصدر وهو قائم بالفعل لا المفعول نحو ضرب زيد عمرا فان الضرب
قائم بزيد وانما للمفعول نوع تعلق بالفعل فلا يكون المفعول في الحقيقة موصوفا
حتى يعم بها كذا في النحو والاصول (قوله الجمع المعرف باللام الخ) خبر اى الفاظ
العموم الجمع المعرف (قوله او الاضافة) فان الاضافة ايضا يفيد العموم نحو عبيدى
احرار لانه يصح الاستثناء ودليل العموم باللام و الاضافة قول حسان بن ثابت
رضي الله عنه * لنا الجففات الغربيلن بالضحى * واسيا فنيا قطرن من نجدة دما *
وهذا دليل العموم في المعرف باللام وهى الجففات جمع قلة لانها مصححة وكذا
اسيا فنيا لكنهما باللام والاضافة يفيدان العموم والا يكون جففاتا بهم وسيفهم
عشرة لان اكثر جمع القسمة عشرة والمراد بهما الكثرة لان المقام مقام مدح
فيكون عاما شاملا الى غير محصور كالجمع الكثرة هكذا حقق صاحب الكشف
وابو حيان (قوله حيث لا عهد خارجا) اى من دلائل العموم دخول اللام فيما
لا يحتمل التعريف بعينه بمعنى العهد حيث لا عهد في اقسام الجموع اى لا معهود
في الجموع ليكن تعريفه باللام حتى لو كان معهودا يمكن صرفه اليه كمن قال
لا خراك تريد ان تتزوج هذه النسوة الاربع فقال والله لا اتزوج النساء ينصرف
كلامه اليهن خاصة كذا ذكر صدر الاسلام وفخر الاسلام وصاحب الكشف
(قوله فانه الخ) الفاء متعلق بالاعهد خارجيا والضمير راجع الى عهد خارجي
(قوله المفهوم من الاطلاق) لان التعريف بتميز الشئ عن غيره وتعرف العهد
وهو ان يكون مذكورا بين المتكلم والمخاطب كما في قوله تعالى فعصى فرعون
الرسول وقولك رأيت رجلا ثم كنت الرجل اى ذلك الرجل بعينه (قوله لا العهد
الذهني) لانه موقوف على وجود قرينة البعض ولا قرينة (قوله ولا الاعم)

من العهد الخارجي والذي لانه يكون من قبيل عموم المجاز ولا قرينة عن صرف الحقيقة (قوله ثم الاستغراق) عطف بالتراخي في الرتبة على قوله العهد الخارجي (قوله لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد الخ) فيدحض لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد في تعريف الجنس لا في استغراق الجنس وتعريف الجنس نحو قواهم فلان يجب الدنيار والد رهم فالمراد منه جنس الدنيار والد رهم لان كل دناير الدنيا وذراهم لان العلم بكل فرد شرط لمحبة ولا علم له به وكذا قواهم الرجل خبر من المرأة والتمخير من زنبور (قوله فان الجمعية قرينة المقصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هي) اقول فيه قرينة المقصد الى نفس الحقيقة اذا دخله لام التعريف فصار صيغة الجمع الذي كان جمعا بلا فله ومعناه مجازا عن الجنس لان لام المعرفة للعهد ولا عهد في اقسام الجموع فجعل الجنس ليستقيم تعريفه باللام اذا الجنس معهود الذهن وفي جملة الجنس معنى الجمع ايضا لان كل جنس يتضمن الجمع يسانه ان لفظ الجنس اذا اطلق على كل الجنس دخل فيه عدد الثلاث فصاعدا فوجد فيه معنى الجمع في الخارج اوفي الوهم اذ هو من الكتابات والكل لا يمنع مفهومه عن الشراكة ولذلك جعلوا الشمس جنسا والقمر كذلك وجعلوهما على شمس واقمار فكان في جملة جنسا عمل بالوصفين اي بالمعنيين وهما الجمعية والتعريف واوجب لفظ الجمع بعد دخول اللام على حقيقة الجمعية بطل حكم اللام بالكتابة فصار جملة على الجنس وجعله مجازا فيه اولى من ابقائه على حقيقته يسانه ان حقيقة الجمع للثلاث فصاعدا وليس فيه معنى الجنس وهو الواحد والكل البتة فبطل معنى الجنس من كل وجه لانه اما تعريف العهد ولا معهود فيه واما تعريف الجنس ولا جنسية فيه ايضا اما اذا حملناه على الجنس ففيه معنى الجمع ايضا فلم يطل معنى التعريف والصيغة فهذا اولى عملا بالوصفين فان قيل اوجب على حقيقة الجنس وهو الواحد لبطل معنى الجمع من كل وجه كما لو حمل على معنى الجمع لبطل معنى الجنس من كل وجه فتعاضدا فانت يبطل على تقدير ولا يبطل على تقدير من وجه فصيح الترجيح من حيث انه لا يبدل بخلاف اوجه حملناه على حقيقة الجمع حيث يدل معنى الجنس من كل وجه وهذا من الدلائل المعقولة التي ذكرها في الاسلام وشروحه واكدونا بالمتقول ولم يذكر المص هذه الدلائل المعقولة واكتفى بالمتقول (قوله قد عفاك ابو بكر رضى الله عنه بقوله الائمة من قر يش الخ) لان ان الائمة جمع مسرف باللام واذا لم يفد العموم لما سكنت الاصحاب وسكونهم في الاجتماع كشهير القاذبي

الشريح في زمن الاصحاب فثبت ان يكون الجمع المعرف تاما والدليل ان نقل
 في البردوى قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد اى من بعد تسعة وقال اصحابنا
 فبين قال ان تزوجت النساء او اشتريت العبيد فامرأته طالق ان ذلك يقع على
 الواحد فصاعدا حتى اذا اشترى عبدا واحدا او تزوج امرأة واحدة حث
 كافي عشرين وامراتين وثلاث واربع والفقهاء عبيد ايضا كما يحث في المنكر بشراء
 اربعة وخمسة وعشرة والفقهاء ايضا لكنه اذا نوى شراء عبيدين او اكثر لا يحث
 بما دون ذلك ولا يعمل بینه فيما فوقه بخلاف المسئلة الاولى فانه يصح فيها نية
 ما فوق الثلاثة والفرق ان اسم الجنس انما يتناول باعتبار معنى الفردية لانه اسم فرد
 وهو موجود في الادنى والاعلى تحقيقا وتقديرا دون ما بينهما وهذا اللفظ انما يتناول
 باعتبار معنى الجمعية وهو موجود في الاعلى والادنى وفيما بينهما من اقسام الجوع
 قال صدر الاسلام ابو اليسر حتى لو حلف لا تتزوج نساء وينوى ما بين الكل
 والثلاث يصح ولا يحث بتزوج الثالث ولو حلف لا يشرب ماء او الماء وينوى ما بين
 الكل والادنى ولا يصح بینه حتى يحث بشرب الاقدار المختلطة بين الكل والادنى
 لانه جنس يتناول الاعلى والادنى ولا يتناول ما بينهما فان نوى كوزا او كوزين
 او قدحا او قدحين لا يعمل لان اللفظ لا يحتمله والحاصل ان المعرف باللام صار عبارة
 عن الجنس فسقطت حقيقة الجمع واسم الجنس يقع على الواحد على انه كل
 الجنس لا البعض الا ترى انه لا غير الواحد لكان كلا فان آدم عليه السلام وحده
 كان كل الجنس للرجال وحوا وحدها كانت كل الجنس للنساء فلا يسقط هذه الحقيقة
 بالزاحمة كما لا يسقط من الشمس والقمر بعدم الزاحم فصار الواحد للجنس مثل الثلاثة
 فكما كان اسم الجمع للجمع واقعا على الثلاثة فصاعدا كان اسم الجنس واقعا على
 الواحد فصاعدا وصار كمن حلف لا يشرب الماء انه يقع على القليل على احتمال هذا
 ملخص البردوى وشروحه ومن العجب ان فاضل الروم ابن كمال الوزير ان عموم
 الجمع المعرف مخصص بالثني نحو لا تتزوج النساء ولا يجوز في المثبت ناقلان عن فخر
 الاسلام مع ان فخر الاسلام نص على عموم مطلقا مرة بعد اخرى ولم ينقل
 عنه لافي البردوى ولا في شرح التقويم (قوله وايضا اتفقوا على صحة الاستثناء
 منه وهو دليل عموم) اى كتمسك ابن بكر لقوله عليه السلام الائمة من قريش على
 عموم الجمع المعرف اتفق اصحابنا على عموم الاستثناء وهذا دليل نقلي ايضا
 كالايجاع (قوله واورد ان المستثنى منه قد يكون اسم عدد) حاصل اليراد في هذا
 المثال ان صحة الاستثناء لا يستلزم العموم فلا يدل عليه لان الاستثناء صحيح

فما مثل عندى عشرة الا واحدا مع ان العشرة اسم خاص بالاتفاق لاعام (قوله
 بلست علم نحو كسوت زيدا الاراسه) و في هذا المثال ايضا خاص بعينه
 (قوله او اشار اليه) لان الاصل في المشار اليه ان يكون مرثيا مخصوصا معينيا
 بجميع اجزائه فكيف يكون عاما شاملا غير محصور (قوله استثناء ما هو من افراد
 مدلول اللفظ نفسه) نحو ما جاء في الرجال الارجلا (قوله او اصله) نحو ما جاء في
 الرجال الا زيدا لان زيدا وان لم يكن فرد مدلول نفس لفظ الرجال لكنه فرد
 مدلول اصله الذي هو الرجل فاندفع ما قيل ان المستثنى الخ فيه بحث لان
 زيدا علم حين الصباوة فكيف يكون فرد مدلول اصله الذي هو الرجل الذي
 يطلق بعد البلوغ فتأمل (قوله لان افراد الجمع جوع لا احاد لان الجمع يحتمل
 ان يراد به الثلاثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد فيكون افراد الجمع) اى
 اجزاؤه جوعا لاحادا افول حاصل الدفع ان المراد بالاستثناء الذي هو دليل
 العموم استثناء من محي المجموع الذي لا يتصور بدون محي كل واحد من المستثنى منه
 فيكون المستثنى من افراد مفهوم الجمع وهو مدلول لفظ نفسه اذا وصله وليس
 المراد عند الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلاثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد
 لانه يحتمل ان يكون مبهما غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم بل ينفيه لان
 الدلالة على الاستغراق شرط في الجمع المعروف عند المص وضميره لا عند
 فخر الاسلام لان تعريف العام عنده هو تنظيم جمعا من المسميات سواء كان
 مستغراقا لا (قوله اى معنى الجمع المعروف الذى) يعنى ان الفاظ العموم الجمع
 المعروف باللام الذى هو جمع صيغة ومعنى وبما معنى في جمع المعروف (قوله وهو) اى
 معنى الجمع المعروف (قوله الذى يتعلق بالحكم بمجموع احاده لا بكل واحد
 على سبيل الانفراد) حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع
 من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطبق رفع هذا الحجر القوم
 الا زيدا (قوله كالرهن اسم لما دون العشرة) واما اذا كان معرفة باللام يصح اطلاقه
 على اى عدد كان من الثلاثة الى ما لانتهائه كذا في النواحي (قوله فاللفظ مفرد)
 اى لفظ الرهن والقوم مفرد بدليل انه يثنى ويجمع نحو رهنان وارهن
 وارهاط وقومان واقوام ويوجد الضمير الرجوع اليه نحو الرهن او القوم دخل
 الحصن ويشير اليه بقوله حتى لو قال الرهن او القوم الذى يدخل هذا الحصن
 فله كذا (قوله واما صحة الواحد منه على الاتصال الخ) هذا جواب سؤال
 مفرد تقديره وانما كان النفل لمجموعهم ولم يتناول كل واحد منه فكيف يصح

اسثناء الواحد منه في مثل جاني القوم البزيد ومن شرطه دخول المستثنى
 في حكم المستثنى منه لولا الاسثناء فاجاب بقوله من جهة ان يحكى المجموع لا يتصل
 بدون محكي كل واحد هذا الجواب الى قوله ولا يصح العشرة الخ عبارة التاويل
 (قوله ويخص كل واحد من الجموع وما في معناه) اي تخصيص الجمع المذكر
 سواء كان قلة او كثرة بالمستقل وكذلك = في الجمع كالمفرد والقوم المنكر الى الثلاثة
 عند اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة وانما قلنا الجمع المذكر لان المذكر في حكم
 المفرد لانه يراد به الواحد نحو لا تزوج النساء خلافا لصاحب الكشف ومن تبعه
 قال في سورة البقرة استغراق المفرد اظهر من الجمع فان قلت اي فرق بين لام
 الجنس داخلة على المفرد وبينها داخلة على الجمع قلنا اذا دخلت على المفرد
 كان صالحا لان يراد به الجنس الى ان يحاط به وان يراد به بعضه الى الواحد منه
 واذا دخلت على المجموع صلح ان يراد به جميع الجنس وان يراد به بعضه
 لا الى الواحد والجمية في جعل الجنس لاق وحداته انتهى وتبعه السيد
 السند في حاشيته قال ابو حيان في البحر هذا مرد ود بل الجمع المحلى
 باللام او الاضافة اشمل من المفرد لان قولهم اعتقت عبيدي واهلك
 الناس الدينار الصفر والدرهم البيض والصفر صفتي الدينار والدرهم
 وان لم يشمل لسا كانا صفتين لا سمى الجنس الشامل الى الواحد
 اقول والحق ما قاله ابو حيان لموافقة لما في الاصول في لا تزوج النساء وعبيدي
 حر وغيرهما وفي الدين والنفسير والاختصار وهذا مذهب الجمهور وهو مذهب
 منصور فلا يلتفت الى قول صاحب الكشف (قوله فليل ليد من بقا جمع
 يقرب من مداول العام الخ) سواء كان معرفة او نكرة وهو مذهب صاحب
 الكشف كما ذكرنا (قوله وقبل الى ثلثة) يعني اختلفوا في اقل عدد يطابق عليه
 صبغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة الى انه ثلثة حتى لو حلف
 لا يتزوج نساء لا يحث بتزوج امرأتين كما يحث بتزوج امرأة في لا تزوج
 النساء (قوله وقبل الى اثنين) حتى يحث بتزوج امرأتين وتيسر بوجوه بان
 بيانه (قوله وقيل الى واحد) اقول لم يذكر هذا في البردوي والتاويل وغيرهما
 ولم يذكر المصنف له مثالا لكنه صرح بقوله وقد صرح شمس الائمة ان هذا
 هو الاصل عندنا القول قوله قال المولى الفاضل شهاب المصري الخفايى
 في طراز المجالس وذهب بعضهم كالحلى الى ان الفرق المذكور لا يسل العربية
 انتهى فيخص بالواحد ويؤيد ضعف هذا ما قاله القوا في انه لا حل اشكال عرضته

على الفضلاء عشرين سنة فلم يظهر لي ولهم جواب وهو ان اهل الاصول
 اختلفوا في اقل الجمع هل هو ثلثة او اثنان فان اراد به مدلول جمع لم يلزم اثباته
 في الجموع الاصطلاحية وهم مثلا وبها وان ارادوا ما يطلق عليه الجمع من جمع
 القلة موضوع لعاشرة فادونها الى الثلثة او الاثنين على الخلاف وجمع الكثرة
 الى فوق العشرة فاقله احد عشر فكيف يكون تخصيص جمع الكثرة بالثلث
 او الاثنين ويمكن ان يحسب لانه قال في المفصل وغيره ان كلا منهما يستعمل
 الآخر فلا يستقيم ما ذكر في جمع الكثرة وتمثيلهم بدراهم ونحوه يدل على انهم
 لم يريدوا جمع القلة فقط ويمكن ايضا ان كلام الاصوليين على اطلاقه وجمع
 الكثرة يصدق على ما دون العشرة حقيقة لانهم اتفقوا على من اقر واوصى
 بدراهم قبل منه تفسيرها بثلاثة وهي جمع كثرة واقله احد عشر باتفاق الصحابة
 والفقهاء وهذا هو المذكور في الاصول واما جمع القلة فلا يصدق ما فوق
 العشرة فان ساعد على ذلك كلام الخوئين فلا كلام فيه ههنا ولك ان يحسب
 هذه ان جمع القلة يستعمل ما فوق العشرة اذا لم يكن له جمع كثرة كالايام ولم يعرف
 كزوجية في جمع زوج يستعمل الازواج فقط كذا في البحر وبرهان الزركشي
 ويستعمل الكثرة في القلة ايضا اذا لم يكن له جمع قلة قال الرضوي والزركشي وغيرهما
 ان الاسم اذا لم يكن له الا جمع قلة فقط او كثرة فقط كان مشتركا بين معنى القلة
 والكثرة وقد يستعمل احدهما الآخر مع وجود غيره كما يستعمل جمع المذكر للمؤنث
 وعكسه كما قال في جمع هالك هالك وفارس فوارس وقابل قوابل وفي قصيدة
 الحجاج * فعد اراتي اصل القماد * في المؤنث وكذا قصيدة الفطامي في المؤنث
 * ابصارهن الى الشبان مائلة * وقد اراهن عنى غير صداد * الصداد والقعد
 جمع مذكر كراكب وركاب وضارب وضارب قال سعيد بن سلمه وقال الزجاج
 والاختش قد يحمل بعض الجمع على بعض فيحمل جمع المذكر على المؤنث وجمع
 المؤنث على المذكر وفي هذا البحث كلام طويل لكن لا يساعد المقام فثبت
 ان ينحصر الجمع على الاطلاق مجموعا بالادلة الاصولية والنحوية الدالة على
 عموم الجمع ولا يمكن ان يدعى الاجماع على خلاف ذلك وتبينه التفاتاتي في التلويح
 والدماميني في شرح التسهيل في باب احرف التسمية (قوله روى صرح شمس
 الذم ان هذا هو الاصل عندنا كما في الاسماء) يعني ان جمع المذكر عام عنده
 لجمعة الاسماء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والنحويون حملوا
 الاعلى غير (قوله يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع) فيصير نعتنا هذا في الجمع

المنكر اما في المعرف فيصير مجازا على ما نص في بحر الاسلام بقريضة اللام (قوله)
 لان ما ذوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم (لان المعنى الواحد والثنيية صيغة
 موضوعة وكذلك الجمع ويتبادر الثلاثة من الوضع حقيقة (قوله وايضا) لان
 كتياد ادنى الجمع هو الائمة من الصيغة (قوله يصح في الجمع عن الاثنين) وان كان
 حقيقة في الاثنين لما صح في الشيء عن حقيقة لان التثني عنها يوجب الكذب
 ولم يصدق كني الابوة عن الجد لان الجد مجاز في الابوة الا ترى يقال للجد باب
 مجازا ويقال ايضا بس باب حقيقة (قوله وايضا يصح رجال ثلثة واربعة)
 اي يصح رجال ثلثة بوصف فيقتضى اتحادهما ولا يقال رجال اثنان وبس
 لمرأاة صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى او مجموعا لان اسماء
 العدد ليست جموعا ولا لفظ اثنان ثنية كذا في التلويح اقول ربما اوجبا مراعاة
 صورة اللفظ والمعنى بالوصف اي يكون في كلا الصفة والموصوف اشعار
 مالا ثنية او ما فوقها فلا بعد فيه بناء على ما تقرر ان الجمع بحرف الجمع كالجمع
 بلفظ الجمع الا ترى ان قولك زيد وعمرو وبكر العالمون انما يجوز بعد العطف بالواو
 فثبت ان حرف الجمع كالجمع كذا في فصول البدايع قال ابن يعنث اذا كان الاسماء
 متحدة يقال زيدون العالمون وزيدان عالمان واما اذا كان مغايرا يعطف
 بالواو ويقال زيد وعمرو عالمان وزيد وعمرو وبكر العالمون فيكون الواو في الاول
 في حكم الثنية وفي الثاني في حكم الجمع وكذلك ثلثة واربعة في معنى الجمع
 فيكون مراعاة اللفظ والمعنى فتأمل (قوله وكذلك كل جمع في المواثيق
 والوصايا حتى ان الاخوات الثلاثين كما للاخوات وللأثنين ما اوصى لا قرياء فلان)
 اقول لو كان الاجتهاد في هذا الزمان لحكمت اواحد لان حقيقة الجمع مهيمنة
 خصوصا في الروم لان اكثر اهل الروم يتلفظون بهذا اللفظ ولم يقصدوا الجمع
 (قوله اذ جعل الله لرجل قلبين في جوفه) وفي تخصيص الذكر بالرجل
 اما ان يكون المخططين رجلين ارد فع وهم من قال للشجيع قلبان (قوله ولا يصح
 العالمون) اي لا يصح عند النجاة واما عند الاصوابين فيصح فتأمل (قوله
 استحقا قوا وجبها الخ) اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا اي
 من يرث بالاخوة يعني الاختين لآب وام او الآب اثنتين فلهما اثنتان مما ترك
 ان للاختين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان
 قرابتهما متوسطة لكونها قرابة الجزئية وايضا يعلم ذلك بطريق الاشارة
 من قوله تعالى فلذلك مثل الاثنين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة

الثلاثان فيكون ذلك حظ الاثنين اعني البنتين ثم لما كان هذا موهبا ان النصب
 انما يري اية العسد في ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا
 ما ترك فان قلت هب انه يعلم ان حظ البنتين مع الابن مثل حظه لكن من اين
 يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحققت
 الثلث مع اخ لها فمع اخت لها بطريق الاولى واما الحجب فلانه مبني
 على الارث اذا الحجب لا يكون الا وارثا بالقوة او بالفعل على ان الحجب بالاخوين
 قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روى ان ابن عباس قال لعثمان رضي الله عنهم
 حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة
 فلامه السدس فامس الاخوان اخوة في اسان قومك فقال عثمان رضي الله
 عنه نعم لكن لا استجير ان اخالفهم فيما روي لا استطع ان انقض امرنا
 كان قبلي ونوارثه الناس كذا في التلويح (قوله والوصية) عطف على قوله باب
 الارث يعني لانزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث وفي باب الوصية لان الوصية
 تلحق بالميراث من حيث ان كلامهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ
 عن حاجة الميت (قوله وعن الثاني) أي والجواب عن الثاني (قوله ان اطلاق
 الجمع على الاثنين مجاز) بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء او تشبيه الواحد
 بالكثير في المعظم والخطير كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما في قوله تعالى وانا له
 لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وكذا يطلق
 على النسبة مجازا قال ابو حيان في البحر في سورة الشعراء انا معكم مستمعون الآية
 وضع الجمع موضع النسبة أي معكم فالخطاب اوسى وهرون فقط اريد
 بالجمع النسبة انتهى وقال صاحب الكشف وكانهما لشرفهما عند الله ما لهما
 في الخطاب معاملة الجمع اذا كان ذلك جائزا أي يعامل به الواحد اشرفه وعظمته
 انتهى اقول اما لشرف صاحبه او لشرف القلب لان نصف الانسان فؤاده
 ونصفه لسانه والباقي اللحم والدم والعظم منفعة يزل قلب كل واحد منهما
 منزلة الاثنين فيكون اربعا فيكون جمعا لان اكثر اعضاء المنفعة بها في الانسان
 زوج فالخلق ما كان فردا منه لعظم منفعة بالزوج كذا في الكشف وانما كثر مثل
 هذا المجاز اعني ذكر العضو الذي لا يكون من الشخص الا واحدا بل ينظر الجمع
 عند الاضائة الى الاثنين مثل قلوبهما وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازا
 عن اشتغال الجمع بين اثنتين مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنين كذا
 في التلويح اقول جعل صاحب الكشف وضوح المراد دليلا مستقلا وقال

واضاف الجمع الى الثنية واراد الثنية اما حذرا من اشتغال الجمع بين الثنتين
او امتناع الالباس لان كل ما قبل يعقل ان اكل احد قلبا واحدا وهذا نوع
من الفصاحة وصنف من البلاغة لطيف المنهج دقيق المسلك قال الشاعر
ظهورهما مثل ظهور الترسين وهذا اذا امن عن الالباس لكانا متصلين حتى
لا يجوز ان يقال افراسكما وغلمانكما انتهى ثم اقول لا يختلج بك قولهما اشتغال
الجمع بين الثنتين لان المراد بالجمع جمع الثنتين احدهما قلبا والاخر كما وكذا رؤسهما
وانفسهما لاصبغة الجمع وقد يجاب بان المراد بالقلوب المبول والدواعي المختلعة
كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين او ترد بينهما انه ذو قلبين ويؤيد هذا ما قاله
صاحب الكشف فيقال للمنافق ذو قلبين ويقال للذي لا يميل الا الى الشيء
الواحد ذو قلب انتهى (قوله وعن الثالث بان النزاع ليس في جم ع وما يشق
منه) يعني يطلق الجماعة على الاثنين والجمع اعني جم ع عليهما لكون الاجتماع
في الثنية ولبس النزاع فيه كما توهم الشافعي فلا تقتضي تسمية الدال على ما فوق
الاثنين جمعا للاجتماع لا تقتضي تسمية كل ما فيه اجتماع به كالضرورة كذا
في فصول البدائع فان قبل مراد الشافعي انها مائة صبغة ومعنى ولبس
النزاع في جم ع لان التاء علامة الجمع كالواو في مسلمون والتاء في مسلمات قلت
بين فخر الاسلام ان الجماعة والطائفة من قبيل العام المعنوي دون اللفظي
ولهذا يثنى كل واحد ويجمع يقال جاهدتان وجاعات وطائفتان وطوائف
لان الطائفة اسم للواحد فصاعدا انتهى حاصله ان الجماعة لفظ فرد وضع للجمع
ولهذا يثنى ويجمع وكلامنا في الجمع بمعنى صبغته لا يفرد بصبغته وجموعه فلا حاجة
الى تأويل الحديث بان يحمل على ان الاثنين حكم الجمع في الموارد الخ (قوله بان الجمع
المعروف يتناول مسميات غير متناهية وان اقله ثلاثة) يعني الجمع المعروف من الكثرة نحو
الرجال والنساء والقلل كصبغ الخمس اوفي معناه كالهط والقوم وغيرها يصح اطلاق
كل واحد منها على اى عدد كان من الثلاثة الى ما نهاية مع ان الهط
موضوع الى التسعة وصبغ الخمس الى العشرة الى العشرة لان الدلالة على
الاستغراق شرط في العام هذا عند الجمهور واما عند فخر الاسلام فيجمع القلة
بكون العموم في موضوعه وهو جمع الثلاثة فصاعدا الى العشرة وفي غيره يكون
العموم من الثلاثة الى ان يشمل الكل اذ ليس من شرط العموم الاستغراق عنده
كما نص عليه في تعريف العام في اول كتاب البرزوي وحقيقه صاحب الكشف
في باب الفاظ العموم ويؤيده ما قال صاحب الكشف الهط باللام من الثلاثة
الى العشرة وقيل السبعة (قوله مجاز عن الجنس) يعني اذا دخل على صبغته الجمع الذي

كان جمعا بالفظه ومعناه او معناه فقط لام التعريف بصير الجمع مجازا عن الجنس
 لأن لام المعرفة للمهد ولا عهد في اقسام الجوع لانه لا يحتمل التعريف بعينه وفيما
 لا يحتمل التعريف بعينه يحتمل على الجنس سواء كان في الجمع نحو الرجال والنساء
 او في المفرد نحو ان الانسان افي خسر وكذلك الزانية والزاني والسارق والسارقة
 ومثل قول علماء المرأة التي اتزوج طالق فجعل للجنس وفيه معنى الجمع بيانه
 ان لفظ الجنس اذا اطلق على كل الجنس دخل فيه عدد الثلاث فصاعدا فوجد
 فيه معنى الجمع فكان فيسه عمل بالوصفين واحول على حقيقة بطل حكم اللام
 بالكسبة فصار الجنس اولى كما سبق كذا في البرذوى (قوله كقوله تعالى لا يحل
 لك النساء من بعد) اى من بعد تسعة وهى تشتمل الواحد فصاعدا (قوله
 وكقولهم فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض الخيل الخيل) ومنه قوله تعالى
 والخيل والبغال والحمير لتركبوها الآية كذا في الجوهرى وقال اصحابنا فيمن قال ان
 تزوجت النساء او اشتريت العبيد فامرأته طالق ان ذلك يقع على الواحد
 فصاعدا حتى اذا اشترى عبدا واحدا او تزوج امرأة واحدة حث ولا يتوقف
 الحث على شراء ثلاثة من العبيد او تزوج ثلاثة من النساء كما توقف اذا كان منكرا
 لانه صار عبارة عن الجنس فستطت حقيقة الجمع واسم الجمع يقع على الواحد
 على انه كل الجنس لابعضه الا ترى لولا غيره لكان كالكادم وحوا (قوله ولا يتكلم
 الناس ببحث بالواحد) اى بواحد من الانس والجن قال صاحب القاموس
 الناس يكون من الانس والجن جمع انس اصله انس جمع عزيز ادخل عليه
 الى انتهى قال الجوهرى والناس قد يكون من الانس والجن واصله انس فخفف
 ولم يجمعوا الالف واللام فبدعوا عن الهمزة المحذوفة لانه لو كان كذلك لما اجتمع
 مع المعوض منه في قول الشاعر ان المنايا بطلعن على الاناس الامتنا انتهى اقول
 فيه بحث لان الشاعر جمع في قوله اقول يا اللهم يا اللهم قال ابن عطية ويجوز
 عند بعضهم حذف الباء فتقول الناس كالتقاض والهاده اما جوازه في العربية
 فذكره سيبويه واما جوازه مفردا به فلا احفظه انتهى قال ابو حيان في البحر
 ظاهر قوله اما جوازه في العربية فذكره سيبويه يقتضى ان ذلك جائز مطلقا
 ولم يجزه سيبويه الا في الشعر واجازه الفراء في الكلام وقوله واما جوازه مفردا به
 فلا احفظه فكونه لا يحفظه قد حفظ غيره قال المهدي وافاض الناس سعيدين
 جببر وعنه ايضا الناس بالكسر من غير ياء انتهى اقول ان التعليل قاصر عن
 المعال لان قول المهدي والناس بالكسر من غير ياء يجوز ان يخص بهذا الشعر
 فتأمل وفي المصباح المنير الناس اسم وضع للجمع كالقوم والرهط وواحدة انسان

لامن لفظه مشتق من ناس ينوس اذا نزل وتحرك فيطلق على الجن والانس
قال الله تعالى الذي يوسوس في صدور الناس ثم فسر الناس بالجن والانس فقال
من الجنة والناس سمي الجن ناسا كما سموا رجالا قال تعالى وانه كان رجال من الانس
يعوذون برجال من الجن وكانت العرب تقول رأيت ناسا من الجن وتصغير
الناس على نويس فبمع الجن والانس لكن غالب استعماله في الانس واشتقاقه
من ناس ينوس اذا تحرك وتقدم والناووس فاعول مقبرة النصارى انتهى (قوله
الايوى العموم فتح لا يثبت قط) اقول استعمال قط في غير موضعه لان قط
ظرف ماض فلا يعمل فيه الا الماضى المنفى كذا في البحر واستعمال الزمخشري
في الكشف بعد المضارع مثبتا ومنغيا مرة بعد اخرى منظور فيه قال ابن هشام
في المغنى قط على ثلثة اوجه احدها ان يكون ظرف زمان لاستغراق ماضى
وهذه بفتح القاف وتشديد الطاء مضبومة في افسح اللغات ويختص بالنفى
نقال ماضيه قط والعامه تقول لا فعله قط وهو جن واشتقاقه من قططته
اى قططته بمعنى ماضيه قط اى ماضيه فيما انقطع من عمرى لان الماضى منقطع
عن الحال والاستقبال وبنيت لضمها معنى مذ والى اذا المعنى مذ ان حلفت الى الاثن
على حركة ثلثا بلتى ساكنا وكانت الضمة تشبهها بالغايات وقد تكسر على
اصل النقاء الساكنين وقد تتبع قافه طاءه في الضم وقد خفف طاءه مع ضمها
اواسكانها انتهى والباقي في المغنى (قوله لانه نوى حقيقة لا يثبت بالانية) يعنى
نوى حقيقة الجمع الذى صار فى حكم المفرد بعد دخول اللام عليه فصارت كانه
بعد دخول اللام جنسا مفردا فيكون نيته في المجاز فلا يعتبر بها في اليمين (قوله
في صور ليس فيها العهد والاستغراق) يعنى من قال ان تزوجت النساء او اشتريت
العبيد فامرأته طالق يقع على الواحد لانك عرفت ان الجمع لا يحمل العهد لانه
لا عهد في اقسام الجموع والاستغراق ايضا لان تزوج جميع النساء في الدنيا واشترى
عبيدها ليس بممكن فجعل الجنس الذى وهو مجاز في لام التعريف الداخلة على
الجمع فالصواب ترك قوله ثم الجنس فان المص بصدد اثبات المجاز في الجمع وفي
التوبيخ والپردوى لا شك ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد والاستغراق
حقيقة ولا مباسغ للخلف الا عند معذر الاصل ولهذا الوفاى خالفنى على ما في يدي
من الدراهم ولا شئ فيهما سألته ثلثة دراهم ولو حلف لا يكلمه الايام او الشهور
يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العهد في
الاول اسبق ما في يدي وفي الاخرين لا عرف فلا يحمل على الجنس ولهذا قالوا

في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه الاستغراق دون الجنس انتهى (قوله لانك قد عرفت
 ان الاصل هو العهد) اي قد عرفت قبل ورفقتين في الجمع المعرف ان الاصل اي
 الراجح العهد الخارجي ثم الاستغراق (قوله ولا ماساغ للخلف) اي لا ماساغ الليل على
 معنى آخر من اللام استخلافا لا عند تعذر الاصل وهو لام العهد والاستغراق
 الداخلة على الجمع (قوله ولهذا) اي ولا جمل كون اللام على العهد والاستغراق
 حقيقة وعلى الجنس مجاز ولا ماساغ للخلف اي الجنس الا عند تعذر الاصل وهو
 العهد والاستغراق (قوله قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه الاستغراق
 لا للجنس) يعني حملوا اللام الداخلة على الجمع في قوله تعالى لا تدركه الابصار
 على الاستغراق لانه الاصل دون الجنس وهو مجاز في اللام الداخلة على الجمع
 (قوله وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم) اي نفي الشمول ورفع
 الاستيجاب الكلّي فيكون سلبا جزئيا (قوله لا لا يدركه شيء من الابصار ليكون عموم
 السلب) اي ليس المعنى لا يدركه شيء من الابصار ليكون عموم السلب اي شمول النفي
 لكل احد فيكون سلبا كليا اقول يرد على هذا ان الاصل في السلب ان يصح الاستثناء
 وصحة الاستثناء على تقدير الثاني لا الاول فليأمل ليقال كما ان الجمع المعرف باللام
 في الاثبات لا يحسب الحكم لكل فرد وكذلك هو في النفي لسلب الحكم عن كل فرد
 كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وان الله لا يهدي القوم الفاسقين لا نأقول
 يجوز ان يكون ذلك باعتبار انه الجنس لان الجنس في النفي يعم فيكون المعنى الله
 اعلم وما الله يريد عبدا بظلم كما قال اصحابنا في لا تزوج النساء بصيرا المعنى لا تزوج
 امرأة وهو معنى العموم والاستغراق في النفي (قوله والمفرد المعرف باللام او الاضافة)
 عطوف على الجمع المعرف باللام يعني الغلط العام الجمع المعرف باللام او الاضافة
 والمفرد المعرف باللام او الاضافة حيث لا عهد ايضا (قوله فانه اصل كما سبق)
 اي فان العهد اصل راجح كما سبق في لام الجمع المعرف ولهذا ذهب المحققون الى
 ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير القوم اخذوا بالخاصل وجعلوه اربعة
 اقسام توضيحها وتسهيلا (قوله فاذا لم يوجد معهود يصار الى الاستغراق الا
 ان تدل القرينة على انه لنفس الماهية) كما في قوائنا الانسان حيوان ناطق اعلم ان اللام
 من دلائل العموم اذا دخل في المفرد فيما لا يمتثل التعريف بعينه بمعنى العهد كقوله
 تعالى والعصران الانسان لني خسراي هذا الجنس وكذلك السارق والسارقة
 الزانية والزاني بصير الجنس واصل ذلك ان لام التعريف للعهد وهو ان ذكر
 شيئا ثم تعاوده فيكون ذلك معهودا نحو قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا

فمضى فرعون الرسول فيكون الثاني هو الاول كذا في اليردوي واما في فصول
البدايع فيكون التعريف للعهد حقيقة نحو جاءني رجل ان تسكنت الى رجل
او تقدير يا نحو ان تسكنت الامير اذا لم يكن في البلد الا امير انتهى واذ انما ذكر معنى العهد
جل على الجنس ليكون تعريفه مثل قولك فلان يحب الديناري هذا الجنس
لا كل دينار الدنيا ودرهمها لان العلم بكل فرد شرط لمحبة ولا علم به اذ ليس فيه
عين معهوده فاذا اردت التفصيل في اللام فاستمع لما تبلى عليك فانه نافع ان المعرف
باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المرأة
وقد يكون حصص معينة منها واحدا او اكثر لان التعريف هو تمييز الشيء عن
اخباره وهو تعريف العهد وهو ان يكون مذكورا بين المتكلم والمخاطب حقيقة كان
او تقدير يا كذا كرم مثل جاءني رجل فقال الرجل كذا اوقال الامير كذا اذا لم يكن في البلد
الامير وقد يكون حصص غير معينة منها لكن باعتبار عهديتها في الذهن مثل
ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها نحو ان الانسان اني خسرو اللام بالاجماع
للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصص معينة من الحقيقة
وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يقتصر الى اعتبار
الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يقتصر اليه
وحينئذ امان يوجد فرينة البعضية كما في ادخلوا السوق وهو العهد الذهني اولا
وهو الاستغراق احترازا من ترجيح بعض المنساويات فالعهد الذهني والاستغراق
من فروع تعريف الحقيقة كذا في التلويح والحاصل اختلف ائمة الاصول
اذا دخل لام التعريف على الجنس حيث لا عهد كان تعريف ذلك الجنس
اولا استغراق الجنس ذكر الشيخ ابو المعين في طريقته قال بعضهم ينبغي ان هذا
الجنس يراد ويحتاج في استغراقه الى دليل واليه قال ابو علي القسوي من ائمة
الادب وعلى هذا القول المحققون من المتأخرين وقالوا هذا اللفظ كما يتناول
بحقيقته كل الافراد يتناول بحقيقته ادنى الافراد وكل فرد يحتمل ان يكون كل
الجنس عند عدم مزاجه فرد آخر وبالمزاجه يصير بعضه فلما ساوى البعض
الكل في الدخول تحت الاسم ترجيح البعض بالتيقن فانصرف مطلق اللفظ
الى الادنى لتيقنه واحتمل الصرف الى الكل بدليله والدليل على مذهبهم انهم
قالوا في قوله لا اشرب الماء ولا اتزوج النساء ولا اشترى العبيد ان هذه الايمان تقع
على الادنى مع احتمال الكل ولا يقع على الكل الابالية حتى يحث بشرب قطرة
وتزوج امرأة وشراء عبد ولو نوى الكل لا يحث فان قيل انما لا ينصرف الى الكل

لأنه قد قلت التعذر متعذر في قوله طلق نفسك ومع هذا يتناول الأدنى دون
 الأعلى ووجه هامة المشايخ الكتاب واجماع اهل اللغة اما الكتاب قوله تعالى
 ان الانسان لني خسر الا الذين آمنوا وصحة الاستثناء دليل الاستغراق وقوله
 ثم استوى الى السماء فسويهن جمع الغنم مع انه تعالى ذكر السماء بلفظ الواحد
 فهذا دليل الاستغراق كذا ذكر الاخفش وقوله ومن الارض مثلهن وبهذه
 الآية عرفنا كون الارضين سبعاً وكذا استدلل جميع العلماء فاطبة بهوم قوله
 تعالى والسارق والسارقة الزانية والزاني في ايجاب القطع والجلد ومثل هذا
 كثير في القرآن وكذلك اطبق المسلمون ان الالف واللام في قوله تعالى الحمد لله
 رب العالمين لاستغراق الجنس بمعنى جميع المحامد لله تعالى وفي قولهم يقع على الأدنى
 رد لهذا الاجماع وقال الشيخ ابو المعين ان الالف واللام هما على التعريف
 والتعريف يحصل بتمييز المسمى عن افعياله وهو تارة يكون بتمييز الشخص من
 سائر الاشخاص المشاركة في الدخول تحت النوع المساوية له في قبول الصورة
 النوعية والفصول الفاصلة ولهذا النوع من سائر الانواع المراجعة في الدخول
 تحت الجنس العام ولن يحصل هذا التعريف الا بعد سبق عهد لهذا الشخص
 ذكر او مشاهدة وتارة يكون بتمييز النوع عن سائر الانواع المساوية في دخوله
 تحت الجنس كما يقال ما كان من السباع غير مخوف فهذا الاسد مخوف
 فان المعرفة وهواسم الاسد واقع على كمال نوعه على شخص من اشخاص الواقعة
 تحت هذا النوع لانعدام سبق العهد لكل شخص من اشخاص النوع وفرد
 من افراده في التسمية نحو الرجل المعهود فيشاركه كل رجل في التسمية بعد التعريف
 بخلاف تعريف النوع بحيث لا يشاركه نوع آخر في التسمية والمعنى بعد
 التعريف ثبت انه كان اتم واقوى وابلغ واولى في التخصيص والتمييز من التعريف
 السابق ولهذا قال اهل الاصول باجماعهم والبرزون الموسويون بالتخصيص
 الى ان صرف اللفظ الممكن صرفه الى الجنس المعهود وصرفه الى الجنس اولى
 من صرفه الى المعهود لان جعل علامة متى التعريف علامة لما كان تعريفه وقوى
 تخصيصه اولى من جعلها علامة لما ضعف في بابه الى هنا كلام الشيخ وجواب
 عامة المشايخ عن قول المتأخرين وعن قول الشيخ المذكور في شروح البردوي
 (قوله وما في معناه) عطف على المفرد المعروف اقول لا حاجة الى ذكره في مثل
 هذا المختصر لانه سبق في الجمع المعروف باللام (قوله كالجمل الذي يراد به الواحد)
 مثل لا تزوج النساء حيث يبحث بالواحدة يعني لا فرق بين لام الجنس الداخلة

على المفرد ولام الداخلة على الجمع في افادة العموم عند مشايخنا لانهم قالوا في قوله
 لا اشرب الماء ولا اتزوج النساء ولا اشترى العبيد ان هذه الايمان تقع على الادنى
 وهو الفطرة من الماء والواحدة من النساء والعبيد حتى يبحث بشرب فطرة
 وتزوج امرأة وشراء عبد لكن لو لوى الكل لا يبحث كما سبق فلا يلتفت الى قول
 صاحب الكشف ومن تبعه المفرد الذي دخل الالف واللام للجنس عليه
 اشمل من الجمع الذي دخل عليه الالف واللام (قوله لانه اذناه) يعني لما سوى
 البعض الكل في الدخول تحت الاسم ترجيح البعض بالثيق فانصرف مطابق
 اللفظ الى الادنى وهو الواحد اتفقنا لكن احتمل الصرف الى الكل بدليله (قوله
 والنكرة المنفية) عطف على قوله ما في معناه يعني ان النكرة المنفية قسم اخر
 من العام معنى لا صيغة (قوله ضرورة انتفاء الجنس قوله) اي الواقعة في موضع
 الى قوله الا بانتفاء جميع الافراد عبارة التلويح الا ان المصنف زاد قوله ضرورة
 انتفاء الجنس بناء على مذهب من يقول ان النكرة موضوعة للجنس اقول لا حاجة
 اليه لان حرف النفي اذا دخل على نفس النكرة كقولك لا رجل في الدار او على الفعل
 الواقع عليها كقولك ما رأيت رجلا وفي الوجهين ثبت العموم ضرورة واقضاء
 لا معنى في نفس الصيغة انه لا يتناول في النفي والاثبات الا واحدا وذلك لما في
 رؤية رجل منكر فقد نفي رؤية هذه الحقيقة وهي موجودة في جميع الافراد
 فكان من ضرورته انتفاء رؤية جميع الافراد لكونه مبهما والاي لم الجمع بين
 النقيضين اذ لو كان رأي رجلا واحدا لا ينتفي رؤية تلك الحقيقة فان قيل
 قد يصح الاضراب عنه بآيات الثنية والجمع مثل ان يقول ما رأيت رجلا بل رأيت
 رجلاين او رجلا كذا نقل عن سيبويه ولو كان موجبا للعموم لما صح ذلك قلنا
 لان سلم ذلك ولئن سلمنا فنقول بقريته الاضراب يفهم ان المراد نفي صفة
 الوحدة لاني نفس الحقيقة كما لو قال ما رأيت رجلا كوفيا يدل على انتفاء رؤية
 هذه الحقيقة الموصوفة كذا في الكشف اقول هذا اولى مما قاله التفاضلي في التلويح
 وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا يتم
 مثل ما في الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت مع من ظاهرة او مقدره كما في ما من
 رجل اول رجل في الدار فهو للعموم قطعا لان النكرة في النفي نعم بالاتفاق في جميع
 الاحوال الا ان يفهم المراد نفي صفة الوحدة لاني نفس الحقيقة نحو ما رأيت
 رجلا كوفيا كما سبق واما على ما قال التفاضلي فيكون العموم في النكرة المنفية
 مشروطا بمن فلم يقل احد من الاصوليين لان عند اسم النكرة المنفية نعم بالاتفاق

سواء دخل حرف النفي على الفعل الراجع عليها او دخلت على نفسها نحو لارجل
 في الدار فتقدير من في مثل هذا المثال فقط قال ابن الحاجب في اماليه ان دخول الفتح
 اسما كان لتضمنه معنى الحرف الا ترى ان معنى قولك لارجل في الدار لامن رجل
 فيها ولا يقدر مثل ذلك في لا زيد لان من ههنا جئ لنا كبد نفي المتعدد وليس
 في قولك لا زيد تعدد انتهى ثم اقول ان قول صاحب الكشاف ان قراءة لاريب
 فيه بالفتح توجب الاشتغاف وبالرفع يجوز منظر وفيه لانه قال ابن الحاجب يجوز
 رفعه مع الاستغراق اذا كرر نحو قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق وقوله ولا يبيع
 فيه ولا حلة ووجه الرفع احد الامرين اما ان يقال المعطوف والمعطوف عليه
 اذا بنيا جميعا كانا كالشيء الواحد فكره اشياء متعددة فعدل الى الاصل وهو الرفع
 واما ان يقال هو جواب لمن سأل عن شئين او اثبت الحكم لشئين فقال في الدار
 رجل وامرأة فاجيب بقوله لارجل في الدار وامرأة ليكون الجواب مطابعا
 للسؤال انتهى (قوله لاضرير الخ) بنى على الفتح وخبره محذوف وفي المغنى انه
 يكثر حذف خبرها اذا علم نحو قالوا لاضرير فلا فوت وتيم لا يذكره ح ووجه بنائها
 ان اسمها اذا لم يكن عاملا فانه يبنى قبل لتضمنه معنى من الاستغرافية وقبل
 التركيب مع لتركيب خمسة عشر رنسا وه على ما ينصب به لو كان معربا فيبنى
 على الفتح في نحو لارجل ولارجل ومنه لا تريب عليكم قالوا لاضرير يا اهل يثرب
 مقام اسكنم انتهى (قوله لان المستعمل فيه) اي فيما وضعت له نفس النكرة (قوله
 والعموم انما استفيد من وقوعها في سياق النفي) حاصله ان النكرة في الاثبات تخص
 واما في النفي تعم اقول هذا اذا كانت اسما غير مصدر فان كانت مصدرا يحتمل
 العموم قال الله تعالى لاندعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا ووصف الثبور
 بالكثرة فكذا لو قال انت طالق طلاقا ونوى الثالث يصح فعمل ان المصدر المنكر
 يحتمل العموم في الاثبات الا ترى انه لو قال رأيت رجلا كثيرا لا يصح لانه اسم كذا
 في الكشف (قوله حقيقة نحو لا اضرب رجلا) يعني ان النكرة في النفي تعم بالاتفاق
 سواء دخل حرف النفي حقيقة على نفسها او على الفعل الواقع عليها (قوله
 او حكما كما اذا وقع في سياق النهي) لان نهى الشيء طلب عدمه فيكون في حكمه
 عدما (قوله والاستفهام الانكاري) لانه في ذكر حكم النفي يعني اذا ضم الاستفهام
 الانكاري الى التنكير اقتضى اجتمعا عهما العموم كما في النفي اقول فيه بحث لان
 الاستفهام الانكاري مختص بهل في افادة العموم وفي الخاق الهمة وغيرها
 بهما نظر قال ابو حبان في الارشاف واما الاستفهام فليس عاما في جميع

ادواته انما يحفظ ذلك مع هل في جميع ماورد في النفي نحو هل في الدار من رجل
وقوله تعالى هل تحس منهم من احد وفي الحاق الهمزة بهل نظر ولا اخفذه
من اسان العرب ولو قلت كيف تضرب من رجل او كيف خرج من رجل او اين
تضرب من رجل لومني تقوم من رجل لم يحجز وقلا يحفظ اذا كانت للنفي المحض جاز
دخول من فتقول قلما يا بني من احد في معنى ما يا بني من احد انتهى قال الازهرى
واعل الفرق ان هل اطالب التصديق دائما اقول نعم الفرق لهذا لكن دخول
من الداخلة على نكرة مختصة بالنفي وشبهه في التصور وفي غير النفي كما قال
الاخفش اطرا للباب وانت خبير ان قول الازهرى ان هل لطالب التصديق
دائما الخ اختراز عن الهمزة لان اصلها الاستفهام وهو طاب الافهام وتأني
لطالب التصور والتصديق ولا بلغت الى قول الرزكشي في برهانه ان الهمزة تأتي
لطالب التصور والتصديق بخلاف هل فانها للتصور خاصة والهمزة اغلب
دورانها ولذلك كانت ام الباب انتهى لانه خطأ محض عن مثل هذا الفاضل
العلامة فالصواب ان يقول ان الهمزة تأتي اطالب التصور والتصديق بخلاف
ما وهل لانه يطالب بما للتصور فقط وبهل التصديق فقط وهذا بالا جماع
فالتفصيل في محله (قوله والشرط المثبت) قال ابن هشام وزاد الفارسي الشرط
كقوله ومهما تكن من امر خليفة وان حاربها تخفى على الناس تعلم انتهى ووجه
افادة العموم في المثبت ما ذكره صاحب الكشف قال ذكر بعضهم ان النكرة تعم
في موضع الشرط كما تعم في موضع النفي يقال من يأتيني بمس او اجازة لا يخص
هنا بمال دون مال وذلك انها انما عمت في النفي لانها ليست مختصة بمعين في قولك
ما رأيت رجلا وانني لا اختصاص له لانه يقبض الاثبات فاذا ضم النفي الى التأكيد
اقتضى اجتماع العموم فكذلك الشرط لا اختصاص له بل مقتضاه العموم
انتهى (قوله اعلم اني لم اعد النكرة الموصوفة بصيغة عامة من الفاظ العموم) لان
العلمين بعمومها لم يشترطوا في العموم الاستغراق حاصله رد مذهب فخر الاسلام
لان تعريف العام عنده هو ما ينظم جمعا من المسميات ولم يشترط في العام
الاستغراق واما عند المص فالعام لفظ يستغرق مسميات فيكون النكرة الموصوفة
بصفة عامة غير مستغرقة بجميع افراد الجنس الا ترى لو قلت ما رأيت رجلا
كوفيا يدل على انتفاء هذه الحقيقة الموصوفة لا مطلق الحقيقة قال فخر
الاسلام وضرب اخر من دلائل العموم اذا اتصل بالنكرة وصف عام مثل قول
الرجل والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا ولا تزج امرأة الا كوفية والله لا اقربكم

الا يوما اقر بكم فيه ان المسئني في هذا كله يكون عاما لعموم وصفه والذكر
 تحت ذلك انتهى اقول بؤيد هذا ما قاله شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا
 كانت غير موصوفة فالاسماء باسم الشخص فيناول واحدا فاذا كانت موصوفة
 فالاسماء بصفة النوع فيخصص ذلك النوع بصيرورة مسئني وتبعه التفاضل في
 في التلويح اذا وصفت بصفة عامة والحكم مما يصح تعاليله بهذا الوصف معنى
 تعلق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه او لم يذكر مشعر بان مأخذ
 اشتقاق الوصف عامة لذلك الحكم فيعم الحكم لعموم علته فيعلم من ذلك تعلق
 الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف فالخاصل ان النكرة في غير موضع التي قد تعم
 بحسب اقتضاء المقام الا انه في النكرة الموصوفة بوصف عام انتهى ملخصا فثبت
 ان النكرة الموصوفة بصفة عامة عام (قوله واعادة) اي اعادة النكرة والمعرفة اقول
 الاولى ان يذكر هذه المسئلة بعد المفرد المحلى باللام كما ذكر فخر الاسلام لان
 هذه اللام الداخلة على المفرد لا بصير لاسم عاما بدخولها لان النكرة في لا يثبت
 التعريف بعينه بصير للجنس واصل ذلك ان لام التعريف للعهد وهو ان يذكر
 شيئا ثم يعاوده فيكون ذلك معهودا والنكرة لا تعم ايضا في هذه المسئلة بل ذكر
 بالتبعية (قوله بالمعرفة) مثال اللام قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعضى
 فرعون الرسول) فيكون الثاني هو الاول وهو موسى عليه السلام والثاني قوله تعالى
 ان مع العسر يسرا فان مع العسر يسرا فهذا يكون مثالا باعادة المعرفة بالمعرفة
 فيكون غير الاول ويكون مثالا باعادة النكرة بالنكرة فيكون غير الاول وذلك معنى قول
 ابن عباس رضي الله عنهما ان يغلب عسر واحد يسرين قال فخر الاسلام ان
 صحت هذه الحكاية منه وفيه نظر فثبتنا انتهى قال الشراح وكذا نقل عن ابن
 مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم خرج الى اصحابه ذات يوم فرحوا مبشرا
 ويضحك ويقول ان يغلب عسر يسرين ان يغلب عسر يسرين وعن ابن مسعود
 عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال عند نزول هذه الآية والذي نفسي بيده
 ولو كان العسر في حجر لطلبه اليسر حتى يدخل عليه وان يغلب عسر يسرين
 فان قيل كيف صح هذا القول والرواية عن ابن مسعود رضي الله عنه
 وفي مصحفه غير مكرر بل مرة واحدة قلت كان ابن مسعود جعل اليسر
 الواحد يسرين بسبب التكرار لانه للتعظيم فينسأوله يسر الدارين وذلك
 يسران في الحقيقة وهو يسر الدنيا والآخرة انتهى قلت وعلى هذا لا يكون
 مثالا فبان نحن فيه لعدم الاعادة فان قيل انما صح قول ابن عباس رضي الله عنهما

ان كان العسر واحدا مع ان العسرين صريح قلت ذكر في الكشف ان حرف
 التعريف لا يخلو اما ان يكون التعريف العهد وحينئذ يكون هو هو لا محالة
 او التعريف الجنس الذي يعلمه كل احد وهو هو ايضا بخلاف البسر لانه متكرر
 فيكون متناولا لبعض الجنس فاذا كان الكلام الثاني مستانفا غير مكرر فقد تناول
 بعضا غير البعض الاول بغير الاشكال انتهى (قوله سواء عرفت باللام او الاضافة)
 انت عرفت الاعادة باللام ومثال الاضافة الى المعرفة لو قال انت طالق نصف
 التغطية وثلاثها وسدسها يقع عليها تغطية واحدة لانها اعيدت معرفة فكانت
 غير الاولى فصارت كما قال نصف التغطية وثلاث تلك التغطية وسدس تلك التغطية
 كذا في شروح البردوي (قوله والاعادة بالنكرة) اي اعادة النكرة او المعرفة
 بالنكرة انت عرفت ان اعادة النكرة بالنكرة يقتضي التفسير كالفسر المذكور في قوله
 تعالى ان مع العسر يسرا الآية وعلى هذا الاصل يخرج قول الرجل لامرأته
 انت طالق نصف تغطية وثلاث تغطية وسدس تغطية فانه يقع عليها
 ثلاث تغطيات لانه اضاف كل جزء الى تطابق نكرة فكانت غير الاولى فصارت
 كما انه انت طالق نصف تغطية وثلاث تغطية اخرى وسدس تغطية اخرى
 كذا في شروح البردوي واعادة المعرفة بالنكرة يقتضي التفسير ايضا مثله قول
 الشاعر صفحا عن بني دهل وقلنا القوم اخوان عسى اليل ان يرجعن قوما
 كالذي كانوا (قوله الامسائر) يعني ان الاصل اي القاعدة والقانون في الاعادة
 غير مطرد لانا وجدنا معرفة معادة هي غير الاولى كما في قوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب
 بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب الآية والكتاب الاول القرآن والثاني غيره
 مع انهما معرفتان توضيحه ان الكتاب الاول مقيد بقيدين وهو كونه منزلا
 على الرسول ومصدقا لما بين يديه والثاني مطلق والمقيد غير المطلق ولان الاول
 منزل عليه والثاني بيان لما بين يديه فلا يمكن جمعه واحدا فترك هذا الاصل
 بهذه الصورة (قوله والنكرة والمعرفة) يعني ان هذا الاصل غير مطرد ايضا
 في قوله تعالى وهذا كتاب الآية لان المراد بالنكرة القرآن والمعرفة غيره على
 عكس الرسول (قوله والتحدث بالنكران) يعني ان هذا الاصل غير مطرد ايضا
 لان المراد بالنكرتين في قوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله معبود
 واحد بالحق في السماء وفي الارض لا غير على خلاف البسر (قوله والتحدث
 بالمعرفة والنكرة في قوله تعالى انما الهكم اله واحد) يعني ان هذا الاصل غير مطرد
 ايضا لان المعرفة والنكرة واحد على عكس قول الشاعر كما سبق (قوله ومن فانها

موضوعه لذوات من يعقل) اى من الالفاظ الذى هو عام بمناه دون صيغته كلمة
من وهى مختصة بذوات من يعلم وقيل من يعقل وان استعملت في غيره فعلى المجاز
هذه عبارة القدماء وعدل جماعة الى قولهم من يعلم لاطلاقها على البارئ تعالى
كما في قوله تعالى قل من رب السموات والارض قل الله وهو سبحانه يوصف بالعلم
لابلعقل لعدم الاذن في الشرح وضيق سبويه العبارة فقال هى الاناسى فاورد
عليه انها يكون للملك كقوله تعالى المزان الله يسجد له من في السموات والارض
فكان حقه ان يأتى بلفظ يعلم الجميع بان يقول الاولى العلم واجب بان هذا يقل فيها
فاقتصر على الاناسى للغلبة واذا اطلقت على ما لا يعقل فاما لانه صومل معاملة
من يعقل واما الاختلاط به فن الاول قوله تعالى انى يخلق كمن لا يخلق والذي
لا يخلق المراد به الاصنام لان الخطاب مع العرب امكنها لما عوملت بالعبادة عبر
عنها عن بالنسبة الى اعتقاد المخاطب ويجوز ان يكون المراد من لا يخلق العموم
الشامل لكن ما عباد من دون الله من العاقلين وغيرهم فيكون محيى من هنا للتغليب
الذى اقتضاه الاختلاط كما في قوله تعالى والله يخلق كل دابة من ماء فمنهم من
يمشى على بطنه الاية فغير بها عن من يمشى على بطنه وهم الحيات وعن يمشى
على اربع وهم البهائم لا اختلاطها مع من يمشى على رجلين في صدر الاية لان
عموم الاية يشمل العقلاء وغيرهم فغالب على الجميع حكم العاقل كذا في الزركشى
(قوله وعامة لهم) عطف على موضوعه يعنى ان موضوعه لذوات من يعقل
وعامة لهم فيكون المعطوف عليه محذوفا لقوله تعالى ان اضرب بعصاك الحجر
فانفجرت اى فاضرب فانفجرت وقيل في ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ان ام متصلة
والثقة براء علمهم بان الجنة حقت بالمكارة ام حسبتم كذا في المغنى لكن في جعل لذوات
ظرفا مستقرا متعلقا بموضوعه شئ لا يخفى على المتأمل (قوله غير معتبر في عمومها
الانفراد كما في كل كلمة كل الاحاطة على سبيل الانفراد) اى افراد المضاف اليه قال
الله تعالى كل نفس ذائقة الموت ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى مفردا ابس
معه غيره وهذه الاحاطة مع الانفراد معنى يثبت بهذه الكلمة لغة فبما اضيفت اليه
يعنى بظهور اثر عمومته في المضاف اليه كله صلة حتى لم تستعمل مفردة فانها اذا
دخلت على النكرة اوجبت عمومها وان كان النكرة في ذاتها خاصة اذ هى اسم
وضع لفرد من افراد الجملة هذا المختص بالردوى والكشف (قوله لا الاجتماع كما
في جميع) يعنى الجميع عام مثل كل الا انه بوجوب الاجتماع فصارت بهذا المعنى مخالفا
بكلمة من وكل لان كلمة كل توجب الاحاطة على سبيل الانفراد كما بينا وكلمة من

توجب الاجتماع والعموم ولا توجب الاحاطة قصدا وكلة الجميع يخالفهما لانها
توجب الاحاطة بصفة الاجتماع قصدا ولهذا صارت مؤكدة لكل نحو
فسجد للملائكة كلهم اجعون ونحو جاني القوم كلهم اجعون (قوله ان كانت
شرطية او استفهامية) يعني يجي من معنى الاستفهام والشرط والخبر والعموم
لازم في الاولين دون الخبر لكن في الشرطية ليست مختصة بالعقل قال الانباري
في شرح البرهان ان اختصاص من بالعقل وما بغيرة مخصوص بالموصولاتين
اما الشرطيتين فليست من هذا القبيل لان الشرط يستدعي الفعل ولا يدخل على
الاسماء انتهى (قوله من جاني فله درهم) وكذلك من زارني فله كذا وقوله عليه
السلام من دخل دار ابي سفيان فهو آمن من قسم الشرط وهو عام ايضا (قوله
ومعنى من في الدار زيد ام عمرو الى غير ذلك) يعني معنى من في الدار عام لانه يجوز
ان يقال في جوابه زيد وعمرو وغيرهما (قوله فعديل في الصورتين) اي صورتين
ان جاني زيد وان جاءني عمرو الى غير ذلك واذا في الدارم الخ الى لفظه من
قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر لان عدد جميع من يعقل حين
الشرط والاستفهام متعسر ومتعذر فاخصصا احترازا عن التطويل لان خير
الكلام ما قل ودل خصوصا عند التعسر والتعذر (قوله لا) اي ليس عموم من
قطعا (قوله اما ان كانت موصوفة فلانها في المعنى نكرة) فيه بحث قال ابو حيان
في البحر واكثر لسان العرب ان من لا يكون نكرة موصوفة الا في موضع يختص بالنكرة
نحو رب من انضجت غبظا قلبه * فدمني لم موالم اطعم * وفي المغني ووصفت
بالنكرة في قولهم مررت بمن تعجب لك انتهى و يقل استغما لها في موضع لا يختص
بالنكرة كقول حسان بن ثابت رضي الله عنه * فكفي بنا فضلا على من غيرنا *
حب النبي محمد ايانا * انتهى الا ان يقال انها نكرة غالبا او على مذهب الكسائي
وهو امام نحو وسامع لغة انكر وقوع من نكرة موصوفة في غير مكان يختص بالنكرة
كذا في البحر ايضا وفيه نظر قال في المغني وزعم الكسائي انها لا تكون نكرة الا
في موضع يخص بالكرات ورد بقول حسان كما سبق وقول الفرزدق * اني واباك
مذحلت بارحلتا * كن بوادي بهمد المحل مطور * اي كشيخص مطور بوادي به
وزعم الكسائي انها لا تكون نكرة الا في موضع يخص بالكرات ورد بهذين البيتين
فخرجهما على الزيادة وذلك لم يثبت انتهى (قوله واما اذا كانت موصولة فلانها قد
يكون لمخصوصا واردة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون الخ) قال فخر
الاسلام ومن ذلك اي من الالفاظ الذي هو عام معناه دون صيغة كلمة من وهي تحمل

العموم والخصوص قال الله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك
واصلها العموم انتهى ومن العجب السيد السند قال في شرح المواقف في تأويل
قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون الموصولات لم توضع
للعوم بل للجنس يحتمل العموم والخصوص انتهى وهذا خلاف قاعدة النحو
والاصول قال الشراح ويجوز بمعنى الاستفهام والشرط والخبر والعموم لازم
في الاولين دون الخبر وهو معنى قول فخر الاسلام وهي تحتمل العموم وقوله تعالى
ومنهم من يستمعون نظير العموم وقوله تعالى ومنهم من ينظر اليك نظير الخصوص
وقيل هما عامان لكن تارة نظر الى اللفظ واخر الضمير وتارة نظر الى المعنى
وعمم انتهى انت خبيران هذا خلاف ما ذكره المص ويؤيد قول قيل ما ذكره
الزركشي في قاعدة مراعاة اللفظ والمعنى بيان حكم من في ذلك قوله تعالى
الامن كان هودا او نصارى فجعل اسم كان مفردا جلا على لفظ من وخبرها
جما جلا على معناها ولو جعل الاسم والخبر على اللفظ معا لقال الامن كان
يهوديا او نصاريا ولو جعلها على معناها لقال الامن كانوا هودا او نصارى
فصارت الآية الشريفة بمنزلة قولك لا يدخل الدار الامن كان عاقبين وهذه
المسئلة منعها ابن السراج وغيره وقالوا لا يجوز ان يحمل الاسم والخبر معا على اللفظ
فيقال الامن كان عاقلا او مجملا معا على المعنى فيقال الامن كانوا عاقبين وقد جاء
القرآن بخلاف قولهم انتهى (قوله فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند
من يكتفى في العموم بالنظام جمع من المسميات) اقول المراد بقوله الا عند من يكتفى
الح فخر الاسلام فانه قال في تعريف المام هو ينظم جمعا من المسميات (قوله
بين من شاء من عبيدى عتقه فهو حر ومن شئت من عبيدى عتقه فاعتقه)
قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله للأمر ان يستفهم جميعا في هذه الصور (قوله
علا بعموم من ولم يحكم كلمة من في هذه الصورة المتبع بعض الخ) بل للبيان ولتمييز عبيده
من غيرهم كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان فهذه للبيان لان جميع الرجس
واجب الاجتناب فهذه متيقن في قوله من شاء من عبيدى عتقه حاصله ان كلمة
من عامة محكمة وكلمة من محتملة للتبعيض والبيان فلا يتغير المحكم فيحمل من للبيان
لان الاضافة بمعنى من للبيان شايع نحو خاتم فضة اى من فضة وكذلك في مقام
الاباحة نحو كل من طعمى ما شئت وخذ من مالى ما شئت ففي هذه الصور تكون
البيان بالاتفاق لانه ولا ية اخذ كل الطعام والمال ثبت ان الابد كلهم عتقوا
ان شاءوا (قوله ولذا ايضا راعاه) اى ولا يكون من الشرطية ماء قطعا كما سوى ابو يوسف

ومحمد بن المستنير راعى ابو حنيفة العموم في الصورتين (قوله اما في الاول فلانه
يعتق كل عيب شاء) فان قيل كلمة من يتناول البعض في هذه المسئلة كما يتناول
في المتنازع فيها لدخول حرف التبعيض في العيب فيهما قلت نعم الا ان من
من حيث انه وضع مبهما في حكم النكرة وقد وضعت بصفة عامة وهى المشية
فصار عامة ولا يقال ان من موصول وشاء صلته فكيف يكون صفة فضلا
عن العامة لا قلت ان الصلة والموصول كالصفة والموصوف فيهم ضرورة كذا
في البرهان فان قيل كلمة من اذا كان فاعلا كان موصوفا بصفة عامة فكذلك
اذا كان مفعولا وفي المسئلة المنفقة فاعل شاء وفي المخالفة مفعول شئت وقولك
زيد ضارب وزيد مضروب سبان في الموصوفية قلت ان الصفة في السابقة
المصدر وهو قائم بالفاعل لا بالمفعول وانما للمفعول نوع تعلق بالفعل فلا يكون
المفعول في الحقيقة موصوفا حتى يعم بها كما قال الخويون في قولك ضرب زيد
عمران الضرب قائم بالفاعل وللمفعول نوع تعلق (قوله واما في الثانية فلانه قال
يعتقهم الا واحدا) يعنى قال ابو حنيفة في الثانية يعتقهم الا واحدا منهم لان العمل
بحقيقة كل واحد من الكهنتين واجب مبهما امكن حقيقة من للعموم ويحمل
الخصوص (قوله ان وقع الاعتناق على الترتيب) اقول لا حاجة الى الترتيب
بل يصح بعد اخراج الواحد اعتقادهم جميعا (قوله والا) اى وان لم يعتق على
الترتيب حتى ينتهى الى الواحد فالخيار في عدم عتق الواحد مفوض الى المولى
(قوله الا من للتبعيض وحقيقة فيه) اقول حاصله ان المولى لا جع بين كلى
العموم والتبعيض فالعموم هو الاصل لانه اضيف الفعل اليه فوجب العمل بالعموم
ولكن التبعيض واجب ايضا فنقصناه بواحد ليكون عملا بوجوب العموم
والتبعيض (قوله دفعا لا شراك) يعنى اذا تراجم المعاني في شئ ولم يتعين كونه
حقيقة في كل واحد منها بل معروف في الواحد يحمل على المجاز في غيره دفعا
لا شراك كذا في النحو والاصول (قوله ولا ينافى هذا قول ائمة العربية ان اصلها
ابتداء الغاية) هذا جواب سؤال مقدر تقديره ان من موضوع لا ابتداء الغاية
عند اهل فكيف يكون موضوعا للتبعيض فاجاب بقوله لان المبدء في الحقيقة
بعض المذكور فلا يخلو عن التبعيض الخ اقول فيه بحث لان حاصل الجواب
ان من موضوعا للتبعيض وابتداء الغاية وسائر معانيها راجعة الى التبعيض وليس
كذلك لان من يستعمل على خمسة عشر وجها وليس الوضع في واحد منها
ولا في جميعها معلوما لكن ابتداء الغاية وهو الغالب عليها حتى ادعى جماعة

ان سائر معانيها راجعة اليها كذا في المعنى على ان التبعض كيف يكون معنى
 حقيقيا لمن لانه يحتاج الى القرينة وعلامتها امكان سد بعض مسددها كقراءة
 ابن مسعود تنفقوا بعض ما يحبون (قوله في صورة اضافة المشية الى العام) اى
 من وهى الصورة الاولى ترجح العموم فصرفت كلمة من عن معنى التبعض
 وجلت على البيان حاصلة ان قوله من شاء من عبيدى فان كلمة من صارت عامة
 محكمة لا تصادفها بصفة عامة وهى المشية فلهذه الضرورة قلنا ان كلمة من
 للبيان لا للتبعض لان محل المحتمل على المحكم واجب (قوله في صورة اضافة
 المشية الى الخاص) كالمخاطب في من شئت يعتبر بالخصوص مع الخ (يعنى ان في هذه
 الصورة اصبحت كلمة من بصفة خاصة وهى اضافة المشية الى المخاطب فسقط معنى
 العموم فامكن العمل بكلمة التبعض فيعتبر بالخصوص اى يكون عملا بموجب العموم
 والتبعض فان قيل حالة الاتفاق وهى حالة السماحة دال على العموم ايضا قلت
 الاتفاق بما بطن ويسمح بخلاف حالة الاباحة حيث لا يظن فيها البتة (قوله
 ويخص من اذا قلته لفظ اول) اقول لما فرغ من بيان كون من عاما شرعا في بيان
 احتمال كونه خاصا فقال ويخص الخ بيانه ان كلمة من محتمل للخصوص لانها
 وضعت مبهمة في ذوات من يعقل ومعنى الابهام ان يقع على شئ لا سبيل التعيين
 ولا يفهم بذواتها وانما يفهم من صلتها الداخلة عليها حتى صارت بصلتها
 كلمة واحدة فاذا صارت الصلة خاصة تعين المبهمة فيكون خاصة كذا في الشروح
 (قوله قال في السير الكبير اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخله
 رجلان معا لم يستحق واحد منهما شيئا الخ) يعنى مثال احتمال هذه الكلمة
 التخصيص ما قال محمد في السير الكبير من دخل منكم هذا الحصن اولا فله من النفل
 كذا فدخله واحد فله نفل فان دخل اثنان فصاحدا يطل النفل لان لفظ
 اولا اسم لفردي سابق لا يشار به غيره من جنسه وهو محكم في هذا المعنى فلما قرنه
 بكلمة من محتمل للخصوص كما يحتمل العموم دل ذلك القرآن على خصوص
 لفظ من فسقط معنى العموم لتعذر العمل به عند الجمع لان القاعدة اذا اجتمع
 المحكم مع المحتمل فمهل المحتمل على المحكم واجب فتعين به احتمال الخصوص
 وسقط الخصوص فلم يجب النفل الا لواحد متقدما واذا دخل جماعة لم يستحقوا
 شيئا لانهم ليسوا بفردي واذا دخل بعد الاول احد لا يستحق ايضا لانه ليس بسابق كذا
 في البرزوى وشروحه (قوله وما كن) اى من الفاظ العموم بمعناه دون صفة
 ما كن (قوله في انها الخ) وجه الشبه (قوله لكن) اى بالصفات من يعقل وهو

الانس والجن والملك تقول ما زيد بخوابه عاقل او عالم والفرق بين التمييز والعقل
ان العقل قوة نورانية في البطن الثاني من الدماغ وهو خادم للروح الانساني
والتمييز قوة حاسلة للروح الحيواني خادمه هذا عند الحكماء واما عند الفقهاء
فيقولون سن التمييز والمراد سن اذا انتهى اليه عرف منافعه ومضاره وكانه مأخوذ
من ميراث الاشياء اذا فرقتها بعد معرفتها واصلها من ميراث من باب ياع عزله وفصلته
عن غيره والتنبيل مبالغة وذلك يكون في المشبهات نحو تمييز الله الخبيث من
الطيب وفي الخناطات وامثالها اليوم ايها المجرمون وتميز الشيء انفصل عن
غيره كذا في المصباح المنير لمختصا (قوله وذوات غيرهم) اي كلمة معاملة في ذوات
مالا يعقل تقول ما في الدار يستقيم في الجواب فرس او شاة او ثوب ولا يستقيم فيه
رجلا كذا ذكر عامة الاصوليين ورأيت في بعض النسخ من اصول الفقه ان اهل
اللغة افتقوا على ان كلمة من مختصة بالاعقل لكنهم اختلفوا في كلمة ما فمنهم من
يقول انها زائدة على معنى من يصلح لما يعقل ولما لا يعقل ومنهم من يقول انها
يختص بالاعقل كاختصاص من بمن يعقل وذو كرسايب المقتراح ان ما للسؤال
عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اي اجناس الاشياء عندك وجوابه انسان او فرس
او كلب او طعام او عن الوصف تقول ما زيد وما عمرو وجوابه الكريم او الفاضل
قال ولا يكون ما للسؤال عن الجنس والسؤال عن الوصف وقع بين فرعون وموسى
ما وقع لان فرعون لما كان جاهلا بالله معتقدا ان لا موجود مستقلا بنفسه سوى
الاجسام اعتقاد كل جاهل لا ينظر له ثم سمع موسى قال انا رسول رب العالمين
سأل فرعون بما عن الجنس سؤال مثله فقال وما رب العالمين كانه قال اي اجناس
الاجسام هو ولا كان موسى عليه السلام عالما بالله اجاب عن الوصف تنبيهها
على النظر المؤدى الى العلم بحقيقته الممتدة من حقايق الممكنات فلما لم يطابق
السؤال الجواب عند فرعون الجاهل بحجب من حوله من جماعة الجهلة فقال
لهم الانسمعون ثم استهزئ بموسى عليه السلام وجنته فقال ان رسولكم الذي
ارسل اليكم لمجنون وحين لم يرههم موسى يفتنون لما تنبههم عليه في الكونين
من فساد مسائلهم فقال في الثالثة في جوابه على اسلوب الحكيم رب المشرق
والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون فان قيل المجنون والضبي لا عقل لهما مع
انهما لا يدخل تحت ما قات لهما عقل لكنه ضعيف وكذلك حكم السكران
كذا في الشمس وروح (قوله كما في قوله ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة) اي
كايكون العمل بالعموم في هذه المسئلة يقتضى ان يكون جميع القرآن في الآية المذكورة

بيان المسئلة قال اصحابنا فممن قال لامته ان كان مافي بطنك غلاما فانت حرة
فواذت غلاما وجارية لم يعتق لان شرط العتق ان يكون جميع مافي البطن غلاما
ولم يكن فلا تعتق فان قيل قوله ان كان الخ قيل نفخ الروح فلا يصح قوله
غلاما لان الجسد لا يوصف بكونه غلاما و اذا كان بعد النفخ فلا يتناول كلمة ما
لانه من ذوات من يعقل قلت كلمة ما ههنا دخل في صفات من يعقل لان معنى
هذا الكلام ما الجمل اذ كرر انثى ان كان ذكرها فانت حرة وقيل النفخ يكون كان
بمعنى صار (قوله اما الاستعارة من لما) فكما في قوله تعالى فنههم من يشي على بطنه
ونهم من يشي على اربع وقوله تعالى اني يخلق كن لا يخلق وقيل اختير لفظ
من في هذه المواضع لانه لما قال خلق كل دابة دخل فيه العقلاء وغيرهم فحسن
تغليب العقلاء على غيرهم او بالمزاوجة والمقارنة وكذلك قيل استعير ما ان في قوله
تعالى لله مافي السموات ومافي الارض لان كلمة مافي الآية ان كان متساويا لذوات
من لا يعقل لا يكون عاما لجميع الاشياء الداخلة في السماء والارض وان كان بمعنى
من فلا يكون عاما ايضا فويل يجوز ان يكون مستهرا عن كلمة من يتناول الباقي
بحكم التسمية كذا في شروح البردوي اقول فيه نظران ماعام لكل شيء فيدخل
جميع الاشياء تحته حاصله ما لفظ مبهم في غاية الابهام حتى انه يقع على المهدوم
نحو انه عالم بما كان وبما لم يكن واصلاها ان يكون لغير العاقل كقوله ما سندكم ينفذ
وما عند الله باق وقد يقع على من يعقل عند اختلاطه بما لا يعقل تعالىا كقوله تعالى
اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء فانه عبارة عن مطابق
الموجودات وقوله سمع لله مافي السموات والارض وهذا كذلك فان قلت
لم لم يتعرض الى السماء والارض في قوله تعالى لله مافي السموات والارض قلت
الله اعلم هما داخلا ايضا لانهما متبر في الظرف الداخل والخارج فيكون عاما
ولذا قيل قوله تعالى له مافي السموات والارض ابلغ من قوله له ملك السموات
والارض وما فبهن لان كون السموات والارض لله في الآية الاولى دلي طريق
البرهان فتأمل (قوله واما العكس) اي استعارة ما لمن فكقوله تعالى والسماء وما بناها
اي ومن بنها هذا في قول بعض المفسرين وقال بعضهم اوثر كلمة ماعلى من
لارادة معنى الوصفية فيكانه قال والسماء والقادر الذي بناها اقول لاستعارة
في الآية قال ابو حيان في الارتشاف اذا لم يطمع الى كنه الشيء يجوز استعمال ما نحو
قولهم سبحان ماسبح الرعد بحمده وسبحان ما يخزكن لنا وقد يأتي ما لانواع من يعقل
كقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء اي الابكار ان شئتم والاشيات ولا يكون

لاشخاص من يعقل على الصحيح لانها اسم مبهم يقع على جميع الاجناس فلا يصح وقوعها الا على جنس ومنهم من جوزه محتججا بقوله تعالى ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي المراد آدم عليه السلام وقوله ولا اتم عابدون ما عبدوا الله (قوله وابن وحيث لتعريف الامكنة الخ) اين اسم استفهام من المكان فاين تذهبون ويرد شرطا عاما في الامكنة وايضا اعم منها نحو اينما يوجهه لايات بخير كذا في اتقان السبوطي والصحيح لافرق بينهما قال الزركشي ان ماموكة اللفظ ويسميه بعضهم صلة وبعضهم زائدة ويؤيد زيادتهما لاختلافهما بين ما هو كالشيء الواحد وهو الجازم والمجزوم نحو اينما تكونوا يأت بكم الله جيمعا اينما تكونوا يأت ركبتكم الموت انتهى لمخصصا واني للسؤال من الحال وعن المكان وقال الفراء اني مشاكلة لمعنى اين الان اين للمواضع خاصة واني لا تصلح لغير ذلك وقال ابن البرهسان فيها بمعنى يزيد على اين لانه لو قال اين لك هذا كان نقص عن معنى اني لك لان معنى اني لك من اين لك فان معناه مع حرف الجر ووقع في الجواب كذلك بقوله هو من عند الله ولم يقل هو عند الله وجواب اني لك هذا غير جواب اين لك هذا فالتفصيل في الزركشي وحيث ظرف مكان قال الاخفش ولان زمان وهي مبنية على الضم تشبيها بالغايات لان الاضافة الى الجملة كلاضافة لان اثرها لا يظهر ولهذا قال الزجاج في قوله تعالى من حيث لا ترونهم ما بعد حيث صلة لها وابست بمضافة اليه ويجوز الكسر على التقاء الساكنين والفتح للتخفيف ومن العرب من يعرب حيث وقراءة من قرأ من حيث لا يعلمون بالكسر يحتملها ويحتمل لغة البناء على الكسر وفي المغني وهي للمكان اتسافا وقال الاخفش وقد رد للزمان قال ابو حيان في البحر حيث ظرف مكان مبهم لازم الظرفية وجاء جره بمن كثيرا وبني واضافة لذي اليه قليلا ولا يكون ظرف زمان خلافا للاخفش ولا يرفع اسمين ناسبة عن طرفين نحو زيد حيث عمرو خلافا للكوفيين ولا يجوز بها دون ما خلافا للفراء ولا تضاف الى المفرد خلافا للكسائي وما جاء من ذلك حكاه بشذوذه وهي مبنية ويعقب على اخر الحركات الثلاث ويجوز حوث بالواو وحي الكسائي ان اعرابها لغة بني فففس انتهى وفي نحو تفصيل لا يبرأ منه المقام (قوله ومتى للاوقات اي لتعظيمها) يعني ان متى اذا حكا ان اسم شرط يكون لتعظيم الاوقات كقوله متى اضع العمامة تعرفوني ويحي متى على خمسة اوجه اسم استفهام نحو متى نصر الله واسم مرادف للوسط وحرف بمعنى من اوفى وباقي التفصيل في المغني (قوله وكل لشمول الافراد) اي نوع اخر من اللفاظ الذي هو عام

من حيث المعنى كلمة كل وهي الاحاطة على سبيل افراد المضاف اليه ولهذا
 لو اقر رجلين وقال لكما على الف درهم يجب عليه الالف لهما ولو قال لكل
 واحد منكما على الف درهم يلزم عليه لكل واحد منهما الف فثبتت الاحاطة
 على سبيل الافراد كقوله تعالى كل نفس ذائقة الموت ومعنى الافراد ان يعتبر
 كل مسمى مفردا بس معه غيره وهذه الاية توجب الاحاطة كل نفس لكن
 على سبيل الانفراد وكان كل نفس تذوق الموت فردا فردا فقط فثبت معنى العموم
 بهذه الكلمة لغة فيما اضيف اليه يعني ظهر اثر عمومه في المضاف اليه حتى
 لم تستعمل مفردة اى بدون المضاف اليه او بدله فلا يقال كل جاؤا بلا تنوين
 وانما يقال كل القوم جاؤا او كل كذا في الكشف وهي من الاسماء اللازمة
 الاضافة ولهذا لا يدخل الا على الاسماء اذا لاضافة من خصا بص الاسم
 فان اضيف الى نكرة توجب احاطة الافراد كما في الاية المذكورة قال ابو حيان
 في البحر كل للعموم وهو اسم جمع لازم الاضافة الا ان ما اضيف اليه يجوز حذفه
 ويعوض عنه التنوين وقيل هو تنوين الصرف واذا كان المحذوف معرفة بقيت
 كل على نعتيها بالاضافة فيجئ منها الحال ولا تعرف باللام عند الاكثرين
 واجاز ذلك الاخفش والفارسي وربما انصبت حالا والاصل فيه ان تبع توكيدا
 كاجمع ويستعمل مبتدأ وكونها كذلك احسن من كونها مفعولا وبس ذلك
 مقصورا بالسمع ولا يختص بالشعر خلافا لراعه واذا اضيف كل الى نكرة
 اولى معرفة بالام الجنس حسن ان يلى العوامل اللفظية واذا ابتدئ بهما مضافة
 لفظا الى نكرة طابقت الاخبار وغيرها ما يضاف اليه اولى معرفة فالاصح افراد
 العايد او معنى لالفاظا فالاصل الجمع وقد يحسن الافراد واحكام كل كثيرة ذكرنا
 كلا في كتابنا التذكرة انتهى (قوله اول شمول الاجزاء) يعني اذا اضيف كل
 الى المعرفة توجب احاطة الاجزاء فيصح قول الرجل كل التفاح حامض اى
 جميع اجزائه ولا يصح كل تفاح حامض لخلاوة بعض منه (قوله فانها كالصلة
 لم تستعمل مفردة) القاء صلة لشمول الحكم لافراد المضاف اليه ولا جزاءه يعني
 ان كل لشمول افراد المضاف اليه او لشمول اجزائه يعني يظهر اثر عمومه
 في المضاف اليه كأنها صلة لاشتمالك عن الموصول حقيقة او بدلا فيكون كأنه
 شئ واحد كالصلة مع الموصول (قوله اى ارادة كل واحد مع قطع النظر
 عن غيره) كالاية المذكورة (قوله وانذا اذا قال كل من دخل هذا الحصن فله
 كذا فبخله عشرة على التعاقب يستحق كل واحد نفلا تاما) لان كلمة كل توجب

الاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد منهم الا ان التعاقب شرط لان التعاقب
 لا ينفك عن الغاء سواء كان عطفا او جزاء كذا في النحو (قوله فيصح كل رجل يشبعه
 هذا الرغيف) يعني ان كل اذا اضيف الى التكررة يتركب واحد مع قطع النظر
 عن غيره فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف المشاهد اي يكفي هذا الرغيف
 لكل رجل على حدة لا على جميع الرجال الموجود في العالم لانه كذب (قوله
 بخلاف كل الرجال) اي لا يصح كل الرجال يشبعه هذا الرغيف لان الرغيف
 الواحد المشاهد لا يكفي اجزاء المعرف بلام الجنس وهو جميع الرجال (قوله
 فتقول المشايخ انه يفيد عموم الافراد في المنكر والاجزاء في المعرف لا يخفى عن تسامح)
 اقول هذا يخالف ما قاله اولائه اذا قلت اكلت كل رغيف لزيد كانت لعموم
 الافراد واذا اضيف الرغيف الى زيد صارت لعموم اجزاء فرد واحد انتهى
 ومثل هذا التسامح يمثل هذا الفاضل ليس بلا يق والله الهادي الى سبيل الرشاد
 (قوله وهي بلي الاسماء لا الافعال) لان كلمة كل من الاسماء اللازمة الاضافة
 ولهذا لا يدخل الا على الاسماء اذا الاضافة من خصائص الاسم فيقال كل رجل
 ولا يقال كل ضرب وكل يضرب (قوله تطلق في المرة الاولى دون الثانية)
 يعني كلمة كل توجب العموم في الاسماء التكررات دون الافعال وعلى ذلك
 بنيت مسائل اصحابنا فاذا قال كل امرأة تزوجها فهي طالق يتم الاعيان دون
 الافعال فاذا تزوج مرتين لا يحنث في المرة الثانية بخلاف كلما يعني اذا تزوج امرأة
 مرتين يحنث في كل مرة وكذا الحكم في كل عبد اشتريته فهو حر فاشترى عبدا
 وبعه ثم اشتراه لا يحنث في المرة الثانية وفي اليمين الثانية يحنث في المرة الثانية
 وفي جنس هذه المسائل كثيرة في الاصول والفروع (قوله وكلما بالعكس) يعني
 كلما توجب العموم في الافعال على عكس كلمة كل لانها توجب العموم
 في الاعيان وايضا ان كلما يقتضي الحنث في المرة الثانية على عكس كل قال
 ابو حيان في البحر ان كلما منصوب على الظرف وسرت اليه الظرفية من اضافته
 لما انصدربة الظرفية لانك اذا قلت ما صحبتني اكرمك فالمعنى مدة صحبتك لي
 اكرمك وغالب ما توصل هذه بالماضي وماء الظرفية يراد بها العموم فاذا قلت
 اصحبك ما ذر الاشاري فانما تريد العموم وكل هذه اكدت العموم الذي افادته
 ما الظرفية ولا يراد في لسان العرب مطلق الفعل الواقع صالحة لما فيك في مرة
 واحدة ولذا لا تهسا على عموم الزمان جزم بعض العرب والتكرار الذي يذكره
 اهل اصول الفقه والفقهاء في كلما انما ذلك فيها من العموم لا ان لفظ كلما وضع

للتكرار كما يدل عليه كلامهم وانما جاءت كل توكيداً للعموم المستفاد من ما
الظرفية فاذا قلت كلما جئتني اكرمتك فالمعنى اكرمتك في كل فرد فرد من حيثائك
الى ثم قال في موضع اخر لافرق عندي بين كلما واذا من جهة المعنى في فهم التكرار
على ان من المحويين من ذهب الى ان اذا تدل على التكرار ككلمة او انشده * واذا وجدت
ادار الحلب في كبدى * اقبلت نحو سقاء القوم ابرد * انتهى اقول وله وجه اخر
في انتصاب كل في كلما غير ما ذكره ابو حيان قال ابن يعربش اذا اضيف المعرب
الى ما لا يمكن الاعراب مثل ماوان ومن عرض لبناء على الفتح مثل ما وضير ما
ومثل ان يقول وغير ان يقول وكذا كل في كلما فنحن هذا قال الامام الدميري في شرح
المنهاج في اواخر باب الغصب بانه الزجاج في آخر كتاب الهجاء على ان كلما ان كانت
ظرفاً تكتب موصولة نحو كلما رأيت زيدا فاعلمه والا فلا انتهى (قوله فالنفل
للاول خاصة الخ) اما اذا دخل عشرة معاً وجب لكل رجل منهم النفل كالا
على حدة كذا قال محمد في السير الكبير ووجهه ما ذكره فخر الاسلام انه يوجب
الاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد منهم على خياله وهو اى كل واحد
من الجماعة موصوف بصفة الاولية فان قيل كيف وجب النفل تاماً لكل فرد
لان الاول اسم افراد سابق وهذه جماعة فلا يكون فرداً قلت كلمة كل للاحاطة
على سبيل الانفراد كان كل واحد منفرداً في نفسه سابق بالنسبة الى من تخلف
فتحقق معنى الاحاطة والاولية بخلاف ما اذا دخل العشرة فرادى حيث استحق
الاول دون السابق ولما كان الكل الاحاطة على سبيل الانفراد كان كل واحد
من العشرة سابقاً بالنسبة الى من تخلف لان السابق على نوعين سبق بالنسبة
الى انفسهم وسبق بالنسبة الى غيرهم والاصل في السابق السابق الذي بين انفسهم
والسابق الذي كان بالنسبة الى غيرهم معتبر عند هذا السابق وقد وجد هذا
فلا يعتبر ذا وهذا وجد الاول دون الباقي فيستحق الاول دون الباقي كذا في شروح
البرذوى فان قيل في قولنا كلمة كل الاحاطة على سبيل الانفراد وكان كل واحد
منفرداً في نفسه سابقاً بالنسبة الى من تخلف الخ انفل لان من دخل اخرامعاً
ليس له الاولية بالنسبة الى السابقين قلت جوابه ما سبق ان كل واحد من الجماعة
موصوفة بصفة الاولية في حق من تخلف عن الناس ولم يدخل كانه ليس معه
غيره لان موجب كلمة كل واحد منهم اول لانه لم يسبق كل واحد منهم غيره
بالدخول على اعتبار افراد كل واحد منهم كذا في البرذوى وشروحه (قوله
لان من دخل بعده ليس داخل اولاً الخ) اقول الاول في التعليل ان يقول لانه هو

الاول من كل وجه وكلمة كل تحتمل الخصوص فسقط عنها الاحاطة فصارت
 كلمة من الخصوص (قوله وجب للشمول على سبيل الاجتماع دون الانفراد) يعني
 ان لفظ جميع عام مثل كل من حيث انها توجب الاحاطة الا انه يوجب الاجتماع
 دون الافراد فصار بهذا المعنى مخالفا للقسمين الاولين اى كلمة من وكلمة كل
 لان كلمة كل توجب الاحاطة على سبيل الانفراد كما بين وكلمة من توجب الاجتماع
 والعموم ولا توجب الاحاطة قصدا وكلمة جميع يخالفهما لانها توجب الاحاطة
 بصفة الاجتماع قصدا ولذلك صارت مؤكدة لكلمة كل (قوله حتى لقال جميع
 من دخل هذا الحصن او اقله كذا) يعني بيان ان كلمة جميع توجب الاجتماع قول
 محمد في السير الكبير جميع من دخل هذا الحصن او اقله كذا فدخل عشرة منهم
 معا ان لهم نفلا واحدا بالنسوية بينهم جميعا بالشركة (قوله لان لفظة جميع
 للاحاطة على سبيل الاجتماع فالعشرة كشخص واحد) يعني ان كلمة جميع
 اضيفت الى كلمة من ههنا وهى تدل على الاجتماع دون الانفراد فيصير باعتبارها
 جميع الداخلين كشخص واحد في انهم اول قوله من دخل هذا الحصن او اقله
 فله نفل وكذا في كل من دخل فله كذا فدخل فرادى (قوله ولما ورد ههنا
 اشكال الخ) اقول وجد الاشكال ان المشروط له النقل في مسائل تفيد دخول
 الحصن بفيد الاولية اما ان يكون مذكورا بمجرد من او مع اضافة الكل او الجميع
 اليه وعلى التقادير الثلاث ان كان الداخل واحدا فله كمال النقل في الصور الثلاث
 اما في من دخل وكل من دخل فظاهر واما في جميع من دخل فان دخلوا فرادى
 كان الاول لان الجميع يستعار لمعنى الكل من حيث ان كل واحد منهما يوجب
 الاحاطة والعموم فيعمل به عند تعذر العمل بالحقيقة وقد قام الدليل على ان الواحد
 يستحق النقل كالجميع لان هذا النقل للتشجيع واطهار الجلالة في قتال العدو
 او لا فلما استحقه الجماعة بالدخول او لا فالواحد الداخل او لا اولى لان الجراءة
 والجلادة اقوى الا ترى انه اوقال لرجل بعينه لست اطعم في ان تدخل او لا ولكن
 ان دخلت ثانيا فلك كذا فدخل او لا يستحق النقل استحسانا واعتراض عليه
 بان في هذه الاستعارة جمعا بين الحقيقة والمجاز لانه اذا دخل فيه الجميع استحقوا
 نفلا واحدا عملا بحقيقته ولو دخل واحد او لا في صورة الفرادى استحقه ايضا
 عملا بمجازه واجيب انس المراد كليهما بل المراد احدهما لان الشرط وهو
 الدخول او لا لا يوجد الا في واحد او اكثر من واحد فان وجد في اكثر من واحد
 يعمل بحقيقته وان وجد في واحد يعمل بمجازه فلا يلزم الجمع بينهما وانما يلزم الجمع بينهما

ان تصور اجتماعهما بان دخل جماعة اولا واستحقوا النفل ودخل واحد
اولا ايضا واستحق النفل وذلك غير ممكن فلا يكون فيه جمع بينهما كذا قيل ورده
صاحب الكشف وصاحب التنقيح اما رد صاحب الكسف قال عدم جواز
الجمع بالنظر الى الارادة لا بالنظر الى الوقوع وفي ارادة الجمع متصور بل متحقق
فلا يجوز انتهى واما رد صاحب التنقيح قال ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول
على سبيل الاجتماع يحتمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحتمل على المجاز لانه
في حال التكلم لابد ان يراد احدهما معينا وارادة كل منهما معينا ينافي ارادة الآخر
(قوله واجاب عنه بقوله وهو) اي لفظ جميع في قولنا جميع من دخل اولا مستعار
للسابق اقول اخذ هذا الجواب من صاحب التوضيح لكن صاحب التوضيح
ذكر الجوابين الاول ان الجميع مستعار لكل ان الكل الافرادى يدل على امرين
احدهما استحقاق الاول النفل سواء كان الاول واحدا او جمعا والثاني انه اذا
كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فههنا يراد الامر الاول حتى
يستحق الاول النفل سواء كان واحدا او اكثر فلا يراد المعنى الحقيقي من لفظ الجميع
ولا الامر الثاني من الكل حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا
وذلك لان هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن او لا فيجب
ان يستحق السابق سواء كان منفردا او مجتمعا لا يشترط الاجتماع
لانه اذا اقدم الاول على الدخول فتختلف غيره عن المسابقة لا يوجب حرمان
الاول عن استحقاق النفل فانقرينة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد
المعنى الحقيقي والثاني لادليل على انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة
نفلا تاما بل الكلام دال على ان للمجموع نفلا واحدا فصار الكلام مجازا
عن قوله ان السابق يستحق النفل سواء كان منفردا او مجتمعا فان دخل منفردا
او مجتمعا يستحق لهم المجاز فالاستحقاق مجتمعا ليس لانه المعنى الحقيقي بل لدخوله
تحت عموم المجاز وهذا بحث في غاية التدقيق انتهى (قوله مستعار للمعنى كل
من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع) يعني ان الجميع مستعار
لكل لو دخلت العشرة فرادى في مسألة كل كان النفل للاول سواء كان واحدا
او جمعا لاستعمال كل بمعنى كل من دخل منكم هذا الحصن اولا فله كذا فدخل
عشرة معا وحب لكل رجل منهم النفل كاملا لعدم القرينة على ذلك (قوله
بل هو مستعار للسابق) اي بل الجميع مستعار للسابق في الدخول واحدا كان
او جماعة (قوله فبكون للجماعة نفل واحد كمال الواحد) انت عرفت ان لفظ جميع

لاحاطة الافراد على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول
على سائر الناس بعد التمتع ولذا قال الله اجمعون في قوله تعالى فسبحند الملائكة
كلهم اجمعون (قوله عملا بعموم المجاز) لان من احكام الحقيقة والمجاز اجتماعهما
مرادين بلفظ واحد لان احدهما موضوع والاخر مستعار منه فاستحال اجتماعهما
كما استحال ان يكون الثوب الواحد على رجل ليسه ملكه وطايرة مسا فان قيل
قد قال ابو يوسف ومحمد فمين حلف لا يأكل من هذه الخنطة انه حنث ان اكل
عينها او ما يتخذ منها وفيه جمع بينهما وكذلك فالافين حلف لا يشرب من الفرات
انه يحنث ان كرع او اغترف وهو جمع بينهما قيل له اما ابو يوسف ومحمد فقد عملا
بعموم المجاز واطلاقه لان الخنطة في العادة اسم لما في باطنها او ما يتخذ منها اكل
ما فيها والشرب من الفرات مجاز للشرب من الماء الذي يجاور الفرات وينسب اليه
وهذه النسبة لا تنقطع بالاواني والغرف وكذلك فيما نحن فيه ان الاولوية والسابقة
لا تنقطع بالاجتماع في الدخول فيجب النقل سواء كان واحدا او جماعة عملا بعموم
المجاز (قوله ان لا يبطل حقيقة المنطوق) اي ان لا يبطل المفهوم بدلالة النص
حقيقة المنطوق وههنا لا يبطل الانفراد وصيغة الجمع (قوله ثم يفتح العين
وكناثة بكسر ها وبها قرأ الكسائي) وبعضهم يبدلها حاء وبها قرأ ابن
مسعود وبعضهم بكسر النون اتباعا لكسرة العين وهي حرف تصديق ووجد
واعلام فالاول بعد الخبر نحو قام زيد او ما قام زيد والثاني بعد الفعل ولا تفعل
وفي معناه ما او بعد الاستفهام والثالث المعنيين بعد الاستفهام ولم يذ كر سبويه
معنى الاعلام بل قال واما انهم فهي لتصديق ما بعد الاستفهام والاولى ان يكون
الاعلام اذ يصح ان تقول لقائل صدقت لانه انشاء لا خبر هذا ملخص المعنى
(قوله فانها مقرر لما سبق من كلام موجب) يعني اذا قيل قام زيد فتصدىقه
نعم وتكذيبه لا ويمتنع دخول بلى لعدم النفي (قوله او منى نحو ما قام زيد فتصدىقه
نعم) وتكذيبه بلى ويمتنع دخول لانها تنفي الاثبات لا تنفي النفي (قوله استفهاما
او خبرا الخ) هذان تمييزان من قوله من كلام موجب او منى على طريق التفسير
او خبران لكان اي استفهاما ما كان او خبرا مثال الموجب والنفي سبق ومثال
الموجب في استفهام نحو اقام زيد فهو مثل قام زيد يعني اذا اثبت القيام تقول
نعم وان نفيه لا ويمتنع دخول بلى ومثال النفي استفهاما نحو اقام زيد فنقول
في تصديق النفي نعم وفي تكذيبه اي في اثباته بلى ولا يجوز في هذا الموضع
ان ترد بلا مخسافة اللبس لاحتمال ان يكون المعنى تكذيبه او تصديقه فلهذا

٤. لكن يجوز في وصفه وخبره
الجمع والافراد نحو قوله تعالى
لما جمع الدنيا محضرون وقوله
نحن جسيم متصفر فوصفه
بالجمع وبالمفرد كذا في البحر
مجد

نعمين بلى لان معناها تكذيبه قال الله تعالى الم بأتكم نذير قالوا بلى الست
 بر بكم قالوا بلى اولم تؤمن قال بلى وعن ابن عباس رضى الله عنهما انه اوقيل نعم
 في جواب الست بر بكم كان كفرا وفي الكون تفصيل لكن لا يسا عده المقام
 (قوله وبلى حرف جواب اصلى الالف) وقال جماعة لاصل بل والالف زائدة
 وبعض هؤلاء يقول انها لاثبت بدليل اما انها (قوله فانها مختصة بايجاب
 النفي السابق) اى يختص بالنفي وتقيد بطلاله اى ايجابه وهو الاصل واما قوله تعالى
 بلى قد جاءك اياتي فانها لم يتقدمها نفي لفظا لكنه مقدر فان معنى لو ان الله هداني
 ليعبدني فلذلك اجيب بلى التي هي جواب النفي المعنوي ولذلك حققه بقوله
 قد جاءك اياتي وهي من اعظم الهدايات ومثله بلى قادرين فانه سبق انى وهو اذ ان
 يجمع عظامه بخاتم الاية على جهة التوبيخ لهم في اعتقادهم ان الله لا يجمع
 عظامهم فرد عليهم بقوله بلى اى نحن قادرين وقال ابن عطية حق بلى ان تجى بعد
 نفي عليه تقرير وهذا القيد الذى ذكره في النفي لم يذكره غيره واطلق الكويون
 انها جواب النفي واعلم انك متى رأيت بلى او نعم بعد كلام يتعلق بهما تعلق الجواب
 وليس قبلهما ما يصلح ان يكون جوابا لهما فاعلم ان هناك سوء الامقدا لفظه لفظ
 الجواب ولكنه اختصر وطوى ذكره علما بالمعنى فالتفصيل في محله (قوله فعلى هذا
 لا يصح بلى في جواب كانى عليك كذا) يعنى لما كانت بلى مختصة بايجاب النفي قال
 جماعة من الفقهاء لو قال كانى عليك كذا فقال في الجواب بلى لا يكون اقرارا
 ولا يلزمه شئ لان النفي لم يسبق لفظا او معنى وكذلك اوقال البسلى عليك كذا
 فقال نعم لا يكون اقرارا ولا يلزمه شئ* ووجهه ان نعم تصديق الخبر بنفى او ايجاب
 ولم يعلم فلا يلزمه شئ* بالشك حاصله اذا قال البسلى عليك كذا فقال في الجواب نعم
 لم يعلم هل اراد نعم لبس على شئ* لك حلا على اللفظ او نعم على شئ* لك حلا
 على المعنى فثبت الشك فلا يلزمه شئ* به ويؤيده ما قال ابن عباس وغيره لو قال
 في جواب الست بر بكم نعم كفروا لانه لا يلزمه شئ* لان النفي مع التقرير اجزى
 مجزى النفي فيكون رده ببلى ايجاب النفي فيلزمه ويؤيده ما قال ابن عصفور اجرت
 العرب التقرير في الجواب مجزى النفي المحض وان كان ايجابا في المعنى فاذا قيل الم
 اعطتك درهما قيل في تصديقه نعم وفي تكذيبه بلى وذلك لان المقرر قديم اتفاق
 فيما تدعيه وقد يخالفك فاذا قال نعم لم يعلم هل اراد نعم لم تعطنى على اللفظ
 او نعم اعطيتنى على المعنى فاذا لك اسبابه على اللفظ ولم ياتفوا على المعنى انتهى
 وامارده بنعم فيكون تصديقه في نفيه فلا يلزمه شئ* وقال جماعة من المتأخرين

منهم الشلو بين اذا كان قبل النفي استفهام فان كان على حقيقته تجوابه كجواب
النفي المجرد وان كان مراد به التقرير فلا كثر الايجاب بما يجاب به النفي رغبة
لفظة كذا في المعنى فلا يلزم بنعم شيء (قوله الا ان المعتبر في احكام الشرع هو
العرف حقيقة) يعني قال جماعة اخرى من الفقهاء يلزمه فيها سواء كان الجواب
في الانيات بلى اوفى النفي بالاستفهام نعم على مقتضى العرف لا اللغة لان عرف
الشرع اقوى حجة من اللغة وفي صورة البس الى عليك كذا يلزم بنعم على قاعدة
النحو قال في المعنى اذا كان قبل النفي استفهام يجزى عند امن اللبس ان يجاب
بما يجاب به الايجاب رعبا لمعناه الا ترى انه لا يجوز دخول احد ولا الاستثناء المفرغ
لا يقال البس احد في الدار ولا البس في الدار الا يزيد وعلى ذلك قول الانصار للنبي
صلى الله عليه وسلم وقد قال لهم الستم ترون لهم ذلك نعم وقول جعفر * البس
الليل يجمع ام عمرو * وايانا فذلك هنا تداني * نعم وارى الهلال كآراء * ويعلموها
النهار كما علاني * وعلى ذلك جرى كلام سبويه انتهى قوله ما لا يكون الى قوله
والنفي استفهاما او خبرا عبارة التلويح بعينها (قوله او كان مستقلا) عطف على
قوله ان لم يكن مستقلا (قوله لكن كان جوابا قطعا) يعني لم يكن مستقلا مبتدا
بل كان جوابا قطعا (قوله او كان جوابا ظاهرا) اي جوابا ظاهرا مع احتمال ابتداء
(قوله بجواب جواب ان لم يكن) يعني هذه الثلاثة جواب لا ابتداء الكلام اما في
الاول فظ لانه ليس بمستقل فلا يكون كلاما ابتداء واما الثاني فان يخرج مخرج
الجواب قطعا فلا يكون كلاما ابتداء واما الثالث فيجمل على ظاهره نحو ان تغدبت
فكذا في جواب مقاب تغدب معي لانه لازياده على قدر الجواب فيكون المستقل
الظاهر انه جواب (قوله فلا يغتسل في الاول بالغدب لأمعة) يعني اذا قال يقال
تغدب معي اولاً ثم قال ان تغدبت فانت حر او طالق فتغدب المخاطب مفردا او مع
غيره المعلق لا يغتسل الامع التغدب به لان قوله معي اولاً يقيد مطلق التغدب (قوله
ولا في الثاني بالاغتسال لا فيها او فيها لا عنها) يعني اذا قال ان اغتسلت فانت
حرة او انت طالق لا يغتسل المتكلم باغتسال المخاطب مطلقا بل يغتسل
اذا اغتسل المخاطب في الليلة الممينة ولا يغتسل ايضا بلا اغتسال عن الجنابة
فيها بل عنها الا عند زفر علة بعموم اللفظ لا لخصوص السبب (قوله فلانا
خصصه دلالة الحال عرفا) يعني ان العبرة بعموم اللفظ لا لخصوص
السبب عندنا ايضا فان الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات
الواردة في حوادث خاصة الا ان دلالة الحال عرفا هنا خصصه كما خصص

الع ف في الشراء بالدراهم المطلق بنقد البلد بل باروجه عندهم (قوله
 وان كان الظ ابتداء فابتداء لاجواب) اي ان كان الظاهر ان اللفظ الوارد
 بعد سؤال او حادثه ابتداء كلام مع احتمال الجواب فيحمل على الابتداء عندنا
 لا على الجواب حلا للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة
 وند السافعي يحل على الجواب (قوله وذلك) اي كون الظاهر الابتداء بان يشتمل
 على الزائد على قدر الجواب كجواب النبي عليه السلام حين سئل عن بئر بضاعة
 بقوله خالق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه (قوله
 عن بئر بضاعة) البضاعة بكسر الباء وضمتها اسم موضع كذا في الجوهرى
 وفي شرح المشكلات اهل اللغة يصفون الباء ويكسرونها والمخفوف في الحديث
 الضم وفي النهاية لابن الاثير حكى بعضهم بالصاد المهملة (قوله خالق الماء
 طهورا) اي مطهرا قال عصام الدين العتيق الشهير بدانشمندي في شرح
 الهداية معنى الاستدلال ان الطهور هو المطهر كما ذهب اليه نعلب من ائمة
 اللغة وكثير من الفقهاء ظاهر لا يشبه في الحديث المذكور لانه ورد جوابا عن
 سؤال التوضي من بئر بضاعة فالولم يكن الطهور فيه بمعنى المطهر لم يطابق
 الجواب السؤال وكذا في قوله صلى الله عليه وسلم حين سئل عن التوضي
 بماء البحر هو الطهور ماؤه وفي قوله صلى الله عليه وسلم انراب طهور المسلم
 فانه في بيان التيم واستعمال الراب للتطهير وكذا قوله تعالى وانزلنا من السماء
 ماء طهورا وبالجملة يحكى الطهور بمعنى المطهر مما لا ينبغي ان يتازع فيه انتهى
 ملخصا اقول معنى التطهير من صبغة الطهور الدالة على المبالغة اذ لابد ان يكون
 تلك المبالغة من حيث افادة طهارة غيره وهذا المعنى ادخل في المنة واقوى لان
 الاستغنى بآزل الماء الطاهر يحصل بحمل الطهور على المطهر ليعقده فائدة
 زائدة اولى ويؤيده قوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم الابهة (قوله
 وقوله عليه السلام حين رأى شاة ميمونة ايماها ب د يغ فقد طهر) وكذلك
 آية الطهارات في خولة امرأة اوس بن الصامت وآية للعنان في اهللال
 ابن امية وآية السرفة في سرفة رداء صفوان اوفي سرفة المجن (قوله
 حتى يحنث بالغسدي في ذلك اليوم مطلقا) اي يحنث بالغسدي في ذلك
 اليوم ذلك الغداء المدعو اليه او غيره معه او بدونه (قوله وانما حمل
 على الابتداء اعتبارا للزيادة الملقوفة) يعني انما حمل على الابتداء لان في حمله
 على الابتداء اعتبار الزيادة الملقوفة على الافادة والغناء الحال المبطنة الحفينة

حاصله ان زيادة الملقوطة في كلام العاقل يعتبر مهما امكن ومدلول الحال امر
مبطن فلما يطلع الانسان بمعنى ان الله اعلم بحقيقة الحال فيه هل هو كاذب كرام لا
(قوله وفي جملة على الجواب الامر بالعكس) اي حل الزيادة الملقوطة على الجواب
الامر بالعكس كما قال الشافعي بناء على ما يقال لسان الحال افسح وانطق
من لسان المقال (قوله ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال) اي ادنى
من العمل بالمقال قريء دون بالرفع والنصب قال الزمخشري في قوله تعالى
ومنا دون ذلك ادنى مكان من الشيء ومنه الدون للتخفيف ويستعمل للتفاوت في الحال
نحو زيد دون عمرو اي في الشرف والعلم انتهى قال الزركشي ودونك هذا اصله
خذ من دونك اي من ادنى مكان منك فاختصر انتهى (قوله ان العبرة لعموم
اللفظ الخ) وذلك كآية الظهار وآية اللعان وآية السرقة وغيرها كما سبق (قوله
هتبت الجواب صديق ديانة) من قوله ان العبرة لعموم اللفظ الى قوله تخفيفا عليه
صارة التلويح (قوله مع ان فيه تخفيفا عليه) اي مع ان في خلاف الظاهر مظنة
للكذب (قوله حكاية الفعل المثبت لاتعم هذه مسئلة) تحرير محل النزاع فالتفصيل
يأتي (قوله لا خلاف في ان الفعل المنفي اذا حكى نعم) اي لا خلاف بيننا وبين
الشافعي ان الفعل المنفي اذا حكى نعم (قوله واما الفعل المثبت فالصحيح ان حكاية
لاتعم) اقول قوله فالصحيح الخ يشعر بالنزاع في عموم الفعل المثبت ولا يخفى انه
لا يكون من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والازمان
وتحرير محل النزاع على ما صرح به في اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابي فعلا
من افعال النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع
الغرر وقضى بالشفعة للمجار هل يكون عاما او لا فذهب بعضهم الى عمومه لان
الظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه لا ينقل العموم الا بعد علمه بدينه
وذهب الاكثر الى انه لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالحكي لا بالحكاية والعموم انما
هو في الحكاية لا بالحكي ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصيغة معينة (قوله كصلى النبي
صلى الله عليه وسلم في الكعبة) اي داخل الكعبة والمص مثل في تحرير محل
النزاع بمثل قول الصحابي رضي الله عنهم صلى النبي عليه السلام انت عرفت لا يخفى
انه لا يكون من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والازمان
والصحيح انه لا عموم له لان الواقع انما يكون بصيغة معينة وفي زمان
معين وغير الواقع انما يلحق به بدلالة النص او القياس كقياس جواز
الفرض في الكعبة على جواز الفل يسانه قال الشافعي لا يجوز الفرص

في الكعبة لانه يلزم منه استبدال بعض اجزاء الكعبة فحمل فعله على الفعل
 واما اصحابنا قالوا لما ثبت جواز النقل بفعله عليه السلام والتساوي بين الغرض
 والنقل في امر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فثبت الجواز في البعض الآخر
 قياسا واذ لا يستدل في التمثيل على عموم الزمان والصلوة لانه لم يقل الاصحاب
 صلى النبي جميع الصلوة النقل والغرض في جميع الازمان (قوله للغرض والنقل
 متعلق بلايتم) يعني لا يتم حكاية الفعل المثبت كصلى النبي الخ للغرض والنقل وهما
 من اقسام الصلوة وجميع الازمان لان فعله صلى الله عليه وسلم واقع بصفة معينة
 في زمان معين فلا يكون عاما (قوله ولا جهات وضع اللفظ) اي ولا يتم الحكاية جهات
 وضع اللفظ يعني اذا روى الراوى فعلا من افعال جوارحه عليه السلام لا عموم له
 اصلا لافي الزمان ولا في اقسام الصلوة ولا في جهات وضع اللفظ كالشفق العام
 الى البياض السواد في الحكاية لان الشفق هو البياض الذي في الافق بعد الحجرة
 عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهم هو الحجرة وهو رواية عن ابي حنيفة وهو
 قول الشافعي لقوله عليه السلام الشفق الحجرة وله قوله عليه السلام وآخر وقت
 المغرب اذا اسود الافق الحديث فيكون الشفق هو البياض عنده (قوله الاخذ
 من يقول بعموم المشترك) استثناء من قوله ولا جهات وضع اللفظ فالاول ان يكون
 مستثنى من قوله لا يتم الازمان ولا جهات وضع اللفظ لان قوله كصلى النبي عليه السلام
 في الكعبة في معنى المشترك كما قال صاحب التنقيح في تأمل معنى المشترك فان ترجع
 بعض المعاني فذلك وان ثبت التساوي فالحكم في البعض بفعله عليه السلام وفي
 البعض الاخر باقاس انتهى (قوله ولا جهات وقوع الفعل) اي لا يتم حكاية
 الفعل المثبت جهات وقوع الفعل كقول الصحابة جمع النبي صلى الله عليه وسلم الظاهر
 والظاهر في يوم عرفة لجمعهما في وقت الاولى والثانية اما اذا حكى الصحابي بلفظ
 ظاهره العموم فلا نزاع فيه نحو اذا قال صلى النبي جميع الصلوة النقل والغرض
 الى جميع الجهات داخل الكعبة وكذا لا نزاع في عدم عموم الفعل المثبت وفي مختصر
 ابن ابي حنبل وغيره ان الفعل المثبت لا عموم له وهذه المسئلة متفق عليها بين الحنفية
 والشافعية والنزاع على ما صرح به في اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابي فعلا
 من افعال النبي بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الفرر وقضى بالشفعة للجار
 هل يكون عاما او لا كما سبق اقول لانه اي النقل حلة نقوله لا يتم (قوله بل يقع ذلك
 الفعل على صفة معينة) يعني بل يقع الفعل المحكى عنه لا الحكاية على صفة
 معينة فلا عموم له لان الفعل الواقع من النبي صلى الله عليه وسلم انما يكون بصفة

معينة في زمان معين فلا يكون الفعل "أما للتفصيل والغرض ولا جميع الزمان
 (قوله في معنى المشترك) من هنالى قوله جاز في الغرض ايضا قياسا عبارة التوضيح
 (قوله نحو نهى عن بيع الغرر الخ) الغرر الخطر الذى لا يدري ان يكون ام لا
 كبيع السمك في الماء والطير في الهواء حاصله ان حكاية الفعل بلفظ ظاهره العموم
 ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه كانه قال قال النبي صلى الله عليه وسلم
 لا تبعوا بالغرر وكذا قضى بالشفعة للجار كانه قال صلى الله عليه وسلم الشفعة
 ثابتة للجار فان قيل هذا مردود لانه حينئذ يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية
 الفعل واتقدير بخلافه كما قال التفتازاني في التلويح قلنا لامنافة في هذا المعنى
 كذا في فصول البدائع (قوله خلافا لاكثرين) يعنى ذهب الاكثر الى انه لا يعم
 لان الاحتجاج انما هو بالحكي عن النبي صلى الله عليه وسلم لا حكاية والعموم
 في هذين المثالين انما هو في الحكاية لا المحكي ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة
 معينة (قوله واعلم ان بين هذه المسئلة والمسئلة الاولى فرقا ظاهرا) اي بين مسئلة
 الحكاية بلفظ ظاهره العموم وبين حكاية الفعل المثبت فرق ظاهر (قوله وهو
 انها فيما ليس في ظاهر اللفظ دليل العموم) اي الفرق ان المسئلة الاولى كصلى
 انبي في الكعبة وكصلى بعد غيبوبة الشفق ليس في ظاهر لفظهما دليل العموم
 لاني الحكاية ولا في المحكي اما الحكاية فلان الفعل الواقع من النبي انما يكون
 بصفة معينة وزمان معين فلا عموم له وغير الواقع انما يلحق به بدليل من دلالة
 النص او القياس او نحو ذلك (قوله بخلاف هذه المسئلة) اي بخلاف الحكاية
 بلفظ ظاهره دليل العموم كلام الاستغراق في المحكي وهو لام الجار ولا م اغرر
 اقول فسه نظر من وجوه اما ولا فلان مدلول الكلام ليس الاخبار عن النبي
 صلى الله عليه وسلم بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا فلا عموم له
 واما ثابتا فلان عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون
 حكاية الصحابي بلفظ عام كما سبق انه اذا قال صلى النبي جميع الصلوة النقل والغرض
 الى جميع الجهات داخل الكعبة واما ثالثا فلان جعل قول الصحابي قضى النبي
 بالشفعة منزلة لكل جار بقرينة اللام غير صحيح ضرورة ان الفعل اعني قضى
 بالشفعة انما وقع في بعض الجيران بل في جيران معين فكيف يكون العموم والحق
 ان حكاية الصحابي ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه فيكون قول الصحابي
 قضى النبي بالشفعة للجار بمنزلة الشفعة ثابتة للجار فيكون اللام للاستغراق
 لان المفرد المحلى باللام اذا لم يكن للعهد يكون للعموم كقوله ان الانسان لفي خسر

وسلم الكافر ويقول الكافر ولا بلغت الى قول التفتازاني في التلويح ان نقل الحديث بالمعنى لا يكون من حكاية الفعل والتقدير بخلافه لان صاحب فصول البدائع قال لا منافاة فيه مع ان اجماع المشايخ يؤيد هذا (قوله الجمع المذكور) يعنى في الغلاء لان قوله المسلمون وفعلوا جميعا السلامة وجمع السلامة يختص في اصل الوضع باولى العلم وان وجد في غيرهم فيحكم اللاحاق والمنشيه كقوله تعالى انى رأيت احدا عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين (قوله نحو المسلمات وفعلن ويختص بهن) فيه بحث لان الفا عدة الخوبة نون ضمير الجمع يرجع الى المؤنث والمذكور لانك تقول الهندات يقمن والهنود مع ان الهنود جمع مذكر كسرو ويجوز وضع المنزله موضع الجمع كازواج مطهرة **فصل** في بيان لفظ المشترك **﴿قوله والمشارك﴾** اى المشترك فيه اى لفظ مشترك فيه كاستغفر في مستغفر فيه حذف الجار والمجرور اختصارا لكثرة دوراته عند البصريين لان الحذف والا يصال مذهب الكوفيين وانما فسرنا بلفظ لان احكام الشرع انما تعرف بمعرفة اقسام اللفظ والمعنى وذلك اربعة اقسام في وجوه النظم صيغة واحدة فهي اربعة اوجه الخاص والعام والمشارك والمساؤل كذا في البردوى فيكون المشترك راجعا الى النظم فقط (قوله لان المفهومات مشتركة) اى مفهومات العين مثلا مشتركة على بناء اسم الفاعل من اللازم او المفعول كما سبق باستنباط معنى جامع فكان عاما في المعنى كالشيء يتناول الاشياء باعتبار الشئبة والوجود يقال عين الناظر وعين الشمس وعين المبرأ وعين الماء وغيرها كما سبق لكن الفرق ان المشترك موضوع لكل واحد منها والشيء موضوع لتناول الاشياء دفعة واحدة في محال متعددة ولا يعرف **الاجسام السماع** وقد اطبق العلماء ان لفظ العين موضوع بازاء كل واحد من هذه الاجسام وضعا على حدة فلا يكون عاما البتة بخلاف الشيء ولا مدخل للقياس في اثبات اللغات كذا في شروح البردوى (قوله حذف فيه لكثرة الاستعمال) حاصله ان اسم المفعول انما يبنى من المتعدى واما ان عدى اللازم بحرف الجر والظرف جاز بناء اسم المفعول منه نحو غير المغضوب عليهم وزيد منطلق به وقد يحذف الجار والظرف مع بدو ايها اتساها واختصارا لكثرة استعماله وودوراته كما حذف في المستغفر والمحصل اى فيه وعليه عند البصريين والحذف لكثرة الاستعمال جاز عندهم كما في ايش ولم ابل ولادر واهيك ولم الك و يوسف اعرض كذا قال ابو حسان والركشي والسبوطي

والحقه ابن يعبد لم يكن له ادراك الحذف والا يصال ليس بقياسي فيما عدا ان
وان والمفعول له وفيه عند البصريين كذا في الرضى وغيره وفي المغنى الحذف
والا يصال ليس بقياسي فيما عدا ان وان وكى انتهى وان كان بين قوليهما مخالفة
لكن في مادة المشترك عدم جواز الحذف والا يصال مشترك فيكون الحذف
فيه اختصارا لكثرة الاستعمال والدوران كذا قال السيرافي والطبري وغيرهما
ولهذا ناظر ابن اياز باسعيد السيرافي في قوله تعالى واخبار موسى قومه سبعين
رجلا اي من قومه فزاد في المفاعيل الخمسة مفعولا اخر سماه المفعول منه
قال ابن اياز هذا ضعيف جدا لانه يقتضي ان يسمى نحو قولك نظرت الى زيد
مفعولا اليه وانصرف عن خالده مفعولا عنه انتهى اقول وهذا ضعيف
ايضا لان تأويله في المنصوب لا في المجرور فيكون قياسه قياسا مع الفارق
على ان الضرورة ملجئة اليه في قول السيرافي ولا ضرورة فيهما (قوله
ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحيا) اي يجوز ان يكون لفظا مشترك موضوعا
اصطلاحيا حقيقة كما سيأتي في الحقيقة اقول ويجوز ان يكون مصدرا لانه
من فعل زائد على ثلاثة احرف فيكون بصورة المفعول فلا يحتاج الى تأويل
قال ابو حيان في البحر المستقر المستعمل من القرار وهو اللبث والاقامة ويكون
مصدرا لانه من فعل زائد على ثلاثة احرف فيكون الذكر بصورة المفعول انتهى
فلا وجه لقول من قال الظرف المستقر بكسر القاف اولى لوافقة قراءة ابي جعفر
وزيد بن علي في سورة القمر وكل امرئ مستقر واقد صبحهم بكرة عذاب مستقر
لانه ورد في قوله تعالى اصحاب الجنة يومئذ خير مستقر بقبح القاف كما سبق (قوله
لما اشترك فيه المعاني) فالصواب ان يقول لما اشترك ارادة كل واحد من المعاني
لا المجموع من حيث انه مجموع لان المشترك لا عموم له عندنا وعند الشافعي لا عموم
اقول المراد من المعاني مثلا مفهومات لفظ الشمس ولفظ الينبوع ولفظ الذهب
وغیرها لان لفظ عين موضوع بازاء مفهومات هذه الالفاظ فيكون العين مثلا
مشتركا في المعاني قال شمس الدنجلدي ان لفظ العين ان كان موضوعا بازاء
لفظ الشمس والينبوع والذهب يكون مشتركا في الاسماء وان كان موضوعا
بازاء مفهومات هذه الالفاظ فيكون مشتركا في المعاني انتهى قلت وعلى هذا
لا فرق بين العام والمشارك (قوله لعينين الخ) كالقراءة للخبز والطهر لانه من الاسماء
الجامدة وهو المشترك دون القرء الذي هو المصدر لانه ليس بمشارك بل هو
موضوع للجمع والضم والانتقال ومنه قولهم ناقرا هذه الناقة جنينا اي لم نضم

رجحها على ولد والاوجه ان القرء من الاسماء المشتركة عند اهل اللغة وهو
 مأخوذ من الاشتراك ولا عموم لهذا اللفظ كالشيء باعتبار معنى جامع كالوجود
 الشامل لجميع الاشياء المختلفة ويكون مشتركا بالنظر الى الاشياء المختلفة حقيقة
 باعتبار المعاني المختلفة بل باعتبار مسمى من المسميات المختلفة المعاني على سبيل
 البذل كذا في البرذوى وشروحه وكذا الصريح لمعنيين وهو اسم لليل والصبح
 جميعا على الاحتمال لاعني العهرم وكذا الجون لانه اسم للابيض والاسود وهو
 من الاضداد كالصريح والقرء وجع الجون جون بالضم (قوله فصاعدا كالعين
 الخ) اسم لعين الناظر وعين الشمس والميراث والماء والدينار والمال النقد والجاسوس
 والد يذبان والمطر الذي لا يطلع وولد بقر الوحش وخيسار الشيء ونفس الشيء
 يقال هو هو بعينه والناس القليل يقال بلد قليل العين اي قليل الناس والتفصيل
 سبق (قوله فخرج المنفرد عاما كان او خاصا) اي خرج من تعريف المشترك
 بقوله لمعنيين فصاعدا اللفظ المنفرد بنفسه عاما كان او خاصا او القاطن مترادفة
 لانها وان كان فيها وضع كثير كالبيت والاسد والسبع والغضنفر والضئيم لكنها
 وضع لسمى واحد (قوله والمجاز) حطف على المنفرد اي خرج المجاز اذ لا وضع
 فيه بهذا المعنى اي لا وضع في المجاز لمعنيين فصاعدا بل فيه وضع لمعنى اخر مثلا
 ان لفظ الصلوة موضوعة للدعاء حقيقة في اللغة مجازا شرعا لانها في الاركان
 المعلومة بمجاز لغة حقيقة شرعا فيكون المجاز مستعملا فيما وضع له وفي غير ما وضع له
 فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لئلا يكون من جهتين
 كلفظ الصلوة بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس
 مثلا من حيث اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن اذا خصت الدابة
 بغيره مع رعاية المعنى الاول وهو ما يدب على الارض صارت مجازا اذا اريد بها
 غير ما وضعت له وهو ما يدب مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت
 كأنها موضوعة ابتداء لانها لما خصت به فكأنه لم يراع المعنى الاول فصارت
 اسم له فيكون للمجاز وضع لكن يشترط عدم الوضع في الجملة فضلا عن الوضع
 حاصله ان المراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اي يكون
 العلم بالتعيين كافيا في ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع
 لغوي والا فان كان من الشارح فوضع شرعي والا فان كان من قوم مخصوص
 كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحيا
 والا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف عند الاطلاق في الحقيقة ان يكون موضوعا

لذلك المعنى في جميع الاوضاع ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شيء
من الاوضاع فان اتفق في الحقيقة ان يكون موضوعا للمعنى في جميع الاوضاع
الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها
كان الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون
مستعملا في غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي كان غير
موضوع له فيكون المجاز موضوعا بجهة وغير موضوع بجهة اخرى (قوله
بلا نقل من معنى الى اخر) سواء كان بينهما مناسبة كما ذكرنا في لفظ الصلوة (قوله
اولا كما لا يرئى وهو حقيقة في المعنى الثاني بسبب الوضع الثاني للعلاقة) لان الاستعمال
الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون
حقيقة وانما جعل صاحب التقييد من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا
الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار فالمستعمل في غير ما وضع له لا يخص
في المجاز بل يكون في المرتجل والمنقول (قوله فخرج المنقول فانطبق الحد على
الحدود) الاولى ان يقول فخرج المرتجل اولا والمنقول بقوله سواء كان بينهما
مناسبة لان اعتبار عدم العلاقة في المرتجل واعتبار وجودها في المنقول لازم
(قوله وحكمه التوقف) اي حكم المشترك التوقف للتأمل يعني ان المشترك يفارق
المجمل لان المشترك يحتمل الادراك باستعانة التأمل في معنى الكلام لغة لا شرعا
برجحان بعض الوجوه فقل ظهور الراجح ان يسمى مشتركا وبعده ما ولا نظير المشترك
الذي يحتمل الادراك بالتأمل في معناه لغة برجحان بعض الوجوه قوله تعالى ثلثة
قروء فان اصحابنا رجعهم الله تأملوا في معنى القروء فوجدوه دالا على الجمع
والانتقال في اصل اللغة وذلك في الحيض دون الطهر لان المجتبع هو الدم
والانتقال يحصل بالحيض اذا طهر هو الاصل فتأملوا في لفظ الثلثة فوجدوه دالا
على الاعلى الافراد الكاملة وذلك في الحمل على الحيض فحملوه عليه واما المجمل
فلا يدرك لفظة بمعنى زائد ثبت شرعا كالصلوة والزكوة والربوا فانه زيد على
المعنى اللغوية في الشرع شيء آخر فان الربوا في اللغة عبارة عن الزيادة ونفس
الزيادة غير مرادة بالاجماع فان البيع وضع للاسترباح بل المراد الزيادة الموهودة
على ما عرف وكذا الصلوة فانها اسم للدعاء او تحريك الصلوة وبسبب ذلك يبرأ
بنفسه وكذا الزكوة كذا في البردوي وشروحه (قوله حتى اول ما يترجم بان انسد
باب ترجيحه يكون المشترك مجملا) اقول ذكر المص من المجمل ماله ظهور من وجه
كالمشترك الذي انسد فيه باب الترجيح لكونه مشابها ونظيرا له قال فخرج الاسلام

وأما المجمل فما لا يدرك لغة لمعنى زائد ثبت شرعا أو لانسداد باب الترجيح لغة
 فوجب الرجوع الى بيان المجمل انتهى أقول انسداد باب الترجيح كأنما هل
 للمعاشان والريان والصريم للصحيح والليل وانت عرفت المجمل الذي لا يدرك
 لغة لمعنى زائد ثبت شرعا والحاصل ان المجمل قسمان ما ليس له ظهور أصلا
 كالصلوة والزكاة والربوا وماله ظهور من وجه كالمشترك انسداد فيه باب الترجيح
 فإنه ظاهر في ان المنكلم أراد هذا أو ذاك ولم يرد شيئا آخر ولكنه يجهل في تعيين
 ما اراده من المعنيين فقوله لمعنى زائد ثبت شرعا إشارة الى القسم الاول وقوله أو
 لانسداد باب الترجيح إشارة الى القسم الثاني والمص اكتفى بهذا لكونه مشاركا له (قوله)
 ولا عموم له خلافا لبعض الشافعية) أي لا عموم للمشترك عندنا وعند الشافعي له
 عموم قال سراج البردوي اهل انه يجوز عند الشافعي وابن بكر الباقلائي وجعاعة
 من المعتزلة كالخبازي وعبد الجبار وغيرهم ان يراد بالمشترك كل واحد من معنييه
 أو معانيه بطريق الحقيقة اذ صح الجمع بينهما كاستعمال العين في الباصرة والشمس
 لا كاستعمال القمر في البيض والظهر معا واستعمال افعال في الامر بالشيء والتهديد
 عليه لأنه يمتنع الجمع بينهما الا عند الشافعي وابن بكر متى تجرد المشترك عن
 القرائن الصارفة الى احده معنييه وجب حمله على المعنيين كسائر الالفاظ العامة انتهى
 (قوله بان يتعلق النسبة بكل واحد منهما) لان المشترك موضوع لكل واحد منهما
 (قوله لا بالجموع من حيث هو مجموع) كلفظ الشيء العام اذا امكن اجتماعها كأنعم
 على مولاي بمعنى لا يتعلق النسبة في المشترك بالجموع وان امكن جمعها كلفظ العام
 بل يتعلق بكل واحد منهما كأنعم على مولاي لان الانعام يتناول الناصر والعق و ابن
 العم (قوله بخلاف ثلثة قرو) انت عرفت قبل ان افظ الثلثة دال على الافراد
 الكاملة عندنا يحمل على البيض وعند الشافعي على الظهر لأنه يمتنع الجمع بينهما
 بقرينة الثلثة لا بكونهما من الاضداد لان عند الشافعي والباقلاني متى تجرد
 المشترك عن القرينة الصارفة الى احده معنييه فوجب حمله على المعنيين كسائر
 الالفاظ العامة وأما ههنا فلفظ الثلثة قرينة (قوله وافعل في الامر والتهديد
 والتدب والاباح الخ) عطف على قوله ثلثة قرو أي وبخلاف افعال في الامر
 بالشيء والتهديد وغيرهما لان استعمال افعال في الامر بالشيء والتهديد عليه
 وغيرهما يمتنع الجمع خلافا للشافعي وابن بكر كسابق (قوله وقيل يجوز) انت عرفت
 المجوزون الشافعي وابن بكر الباقلائي وجعاعة من المعتزلة (قوله لا يجوز عند
 اصحابنا) وقال بعض المحققين من اصحاب الشافعي وجميع اهل اللغة وابن هاشم

واني عبد الله البصري لا يجوز ذلك حقيقة ولا مجازا في مختلف فيها كالقرء والصبر
 ولا خلاف فيه بيننا وبينهم وانما الخلاف في المشترك الذي يجوز الجمع بين معانيه
 كالعين والمولى فان قيل قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح ابائكم يوجب حرمة الوطء
 والعقد والنكاح افظ مشترك بين العقيد والوطئ فكان عاما وكذلك لو حلف
 لا يكلم مولى فلان ينسأل اليمين الناصر والمعنى وابن العم قلت ما ذكرنا في موضع
 الاثبات كما في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء والقرء مشترك بين
 الحيض والطهر ولا جمع بينهما البتة في الارادة واما في موضع النفي يعم فان قيل
 قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر
 والنجوم وكثير من الناس هذه الآية توجب عموم المشترك في الاثبات لان السجدة
 من الجباد الخضوع ومن العباد وضع الجبهة على الارض والمعنيان المختلفان اربدا
 من اللفظ فيكون المشترك عاما قلت يمكن ان يقال معنى الآية الله اعلم وسجد
 كثير من الناس بدلالة الظاهر عاين فيفهم من السجود الاول الخضوع والانقياد
 ومن سجد الناس سجدة الطاعة والعبادة وهذا من قبيل الاضمار بشرط التفسير
 كذا في شروح البردوي فعلى هذا التحقيق لا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز
 في كلمة واحدة بل في كلمتين فلا يضر قيل تمسكهم بهذه الآية لانهم اذ يمكن ان
 يراد بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكرنا ان الانقياد شامل لجميع الناس بطلان
 الكفار لاسيما المتكبرين منهم لم يمسهم الانقياد اصلا وايضا لا يبعد ان يراد بالسجود
 وضع الرأس على الارض في الجميع ولا يحكم باستحسانه من الجمادات الا ان يحكم
 باستحالة التسبيح والشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيمة مع ان يحكم
 التنزيل ناطق بهذا وقد صح عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سمع تسبيح الحصى
 وقوله تعالى لا يفقهون تسبيحهم تحقق ان المراد حقيقة التسبيح لا اللفظي
 وحدانيته فان قوله تعالى لا يفقهون لا يليق بهذا فعلم ان وضع الرأس خضوعا
 لله تعالى غير ممنوع من الجمادات بل هو كائن لا ينكره الا ان كان منكرا خوارق العادة
 انتهى (قوله فقبل حقيقة) اي قال الشافعي وابو بكر الباقلائي يجوز الجمع بينهما
 حقيقة متى تجرد عن القرائن الصارفة سواء كان متفقة الحقيقة او مختلفة كالشيء
 العام الشامل بمتفقة الحقيقة كالجسم والحيوان والمحال مختلفة كالانس والجن
 والفرس والجماد (قوله وقبل مجاز) اي يجوز اطلاقه عليهما مجازا لاحقيقة عند
 بعض المتأخرين (قوله وعن الشافعي) والباقلاني (قوله لا يفرقة نحو ثلثة قروء)
 وافعل في الامر بالشيء والتهديد كما سبق (قوله واختلف القائلون بعدم الجواز)

أي بعد ثم جواز الجمع بينهما مطلقا لا حقيقة ولا مجازا (قوله قليل لا يمكن
 للدليل التأم على امتناعه) أقول الدليل أن الواضع لا يخفى أما أن يضع المشترك
 لكل واحد من المعنيين بدون الآخر أو لكل واحد منهما مع الآخر أي المجموع
 أو لكل منهما مطلقا والثاني غير واقع لأن الواضع لم يضعه للمجموع واللام يصح
 استعماله في أحدهما بدون الآخر بطريق الحقيقة لكنه هذا صحيح اتفاننا
 وأيضا على تقدير الوقوع استعماله يكون استعمالا في أحد المعنيين وإن وجد
 الأول أو الثالث ثبت المدعى لأن الواضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع
 يوجب أن لا يراد باللفظ إلا هذا المعنى الموضوع له ويوجب أن يكون هذا المعنى
 تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الموضوعين ينافي اعتبار الآخر (قوله يلزم أن يكون
 كل منهما مرادا وغير مراد وهو محال) أقول قال مشايخنا إن الاستعمال
 إذا أطلق للفظ يكون مرادا لموضوع ولم يكن مرادا لموضوع آخر وكذا العكس
 فلو أطلق عليهما يلزم الجمع بين المراد وغير المراد فيكون الجمع بين التخصيص
 ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين
 لأن المشترك إنما يصح استعماله في المعنيين لئلا كان موضوعا للمجموع ووضع
 للمجموع متنفذ فلا يصح استعماله فيهما حقيقة (قوله وأما مجاز) فلأن استعماله
 في محل من المعنيين بطريق المجاز أما بأن يكون بين المعنيين علاقة فيراد أحدهما
 على أنه نفس الموضوع له والآخر على أنه يناسب الموضوع له لعلاقة بينهما وهذا
 جمع بين الحقيقة والمجاز أقول في ظاهر كلامه تكلف لأن استعماله في كل واحد
 من المعنيين بطريق المجاز يخالف ظاهر قوله فيراد أحدهما على أنه نفس
 الموضوع له وهو ظاهر من أن يخفى ويمكن توجيهه بأن يقال إن اللفظ موضوع
 للحق الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له لأن الواضع
 وضع لاستعماله في معناه فقط واستعماله في المعنيين يكون تعبدا وهو معنى المجاز
 فيهما فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق ويؤيده قوله بعد
 وأما استعماله في كل منهما على أنه معنى مجازي بالاستقلال لئلا يكن النزاع إنما يكون
 في أن يستعمل اللفظ ويراد في إطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا وإن كان
 اللفظ بالنظر إلى هذا الاستعمال مجازا بأن يكون كل منهما متعلق الحكم مثله
 أن يقول لا يقل الأسد ويريد السبع والرجل الشيخاع أحدهما أنه من حيث أنه
 نفس الموضوع له والآخر من حيث أنه متعلق به بنوع علاقة فلا يراد من اللفظ
 الواحد معناه الحقيقي والمجازي معا لئلا يكون المتبوع على التابع فلا يستحق

المعتق مع وجود المعتق اذا اوصى لمواليه ولا يراد غير الخبر بقوله عليه السلام
 من شرب الخمر فاجلدوه حاصله ان لفظ المولى حقيقة في المولى الاسفل وهو
 المعتق مجاز في معتق المعتق فاذا اوصى لمواليه لا يستحق معتق المعتق مع وجود
 المعتق وكذا اذا وصى لاولاد فلان اولاد بناته وله بنون وبنو بنين فالوصية لابنة
 دون بن بنه والتحقيق ان المجاز فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ
 موضوع للمعنى المجازى بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك في جوز
 ذلك كالتغليب جوزهذا ومن لا فلا واما استعمال اللفظ في معنى واحد مجاز او حقيقة
 فلا نزاع في جوازه اذا كان الحقيقى من افراد استعمال الدابة عرفا فحسبنا يدب
 في الارض ووضع القدم في الدخول (قوله او باستعماله في معنيين مجزئين) مثل
 ان تقول الاسود وتريد الرجل الشجاع **فصل** في الجمع المنكر (قوله
 بالشمول خرج به العام) اعلم ان مشايخنا اختلفوا في الجمع المنكر لاشك في عمومته
 على تعريف فخر الاسلام لانه قال في تعريف العام انتظام جمع من المستبسات
 وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق والشمول فالأكثر على انه ليس بعام
 لان رجالا في الجموع كرجل في الواحدان يعنى يصح اطلاق رجال على كل
 جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وكما لا يكون رجل
 عاما لا يكون رجال كذلك وبهضهم على انه عند الاطلاق الاستغراق فيكون
 عاما لصحة الاستثناء متوقفة على العموم فاثبات العموم بهما دور قلنا ثبت العلم
 بالعموم بوقوع الاستثناء من غير تكثير فيكون استدلالا بالاستعمال والاجماع قال
 في التلويح لقوله تعالى ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك اقول
 لا نزاع في عموم الجمع المعروف باللام او الاضافة بينهما وانما النزاع في الجمع المنكر
 ولم اعرف وجه هذا التمثيل من مثل هذا الفاضل المعتمد ولان الجمع المنكر لا يمكن
 الاستغراق لكان لبعض ولا قابل به اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة
 ولان جملة على ما دون الكل اجمال لا استواء جميع المراتب في معنى الجمية فلا بد
 من الجمل على الاقل لتيقنه او على الكل لكثرة فائدته وهذا اقرب لان الجمعية
 بالعموم والشمول النسب ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب
 الجموع فجملة على الاستغراق حمل على جميع حقايقه فكان اولى والجواب عن
 الاول اننا لانسلم انه استثناء بل صفة بمعنى غير كما قال الخويزي ولو كان استثناء
 لوجب نصبه قال الزركشى وهذه الجملان الخصم بالجمية وهو الاحتجاج على المعنى
 المقصود بحجة عقلية والتجيب من ابن المقر في يدعيه حيث انكر وجود هذا النوع

في القرآن وهو من اساليبه ومنه قوله تعالى او كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا
ثم قال النحاة ان الثاني امتنع لاجل امتناع الاول وخالفهم ابن الحاجب وقال
المتنوع الاول لاجل امتناع الثاني فالتعدد متنف لاجل امتناع الفساد ولهذه
الاساليب امثلة كثيرة فليراجع ثم وعن الثاني ان عدم الاستغراق لا يستلزم اعتبار
عدمه ليلزم البعضية بل للقدر المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث انه اثبات
اللفظة بالترجيح على ان الحن على القدر المشترك ابهام كافي لرجل لاجل اذ يعرف
ان معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين عدده وما ذكر من الجمع بين الخسافين
ان اريد انه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو موهوم وان
اريد انه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو
قول بعد الاستغراق (قوله سواء كان جمع القلة او الكثرة) اي سواء كان الجمع
المشترك صبغة ومعنى قلة وكثرة نحو مشركين ورجال ونساء او معنى بلا صبغة كرهط
وقوم لا يجوز التخصص الى الثلاثة طريقان دليل العقل تبين ان الكل ليس بمراد
وان مادون الكل الى الثلاثة لا يمكن ترجيح بعضه على البعض لاستحالة الترجيح
بلا مرجح فتبينت الثلاثة مرادا للتعيين بها فكان هذا الدليل مخصصا لما وراء
الثلاثة الى الكل هكذا نص محمد في السير الكبير وعلى هذا طامة مسائل اصحابنا
وهو مذهب عبد الله بن عباس وعثمان واكثر الصحابة وطامة الفقهاء والمتكلمين
واهل اللغة ومذهب بعض اصحاب الشافعي وطامة الاشعرية الى اقل الجمع اثنان وهو
مذهب عمرو بن زيد بن ثابت رضي الله عنهم كذا ذكر الغزالي و اليه ذهب
نسطويه من النحويين والفريق الاول اختلفوا في انه هل يجوز استعمال صيغ الجمع
المنكرة في الاثنين مجازا فمنهم من منع ذلك واكثرهم على انه يجوز وفائدة الاختلاف
يظهر في جواز التخصص الى اثنين وعدمه وعند بعض الشافعي ان ادنى الجمع
اثنان فالتفصيل في البرزوي وشروحه

باب معرفة احكام الظاهر والنص والمفسر والحكم

(قوله واما النذاهر فما عرف مراده لم يقل ظهر لئلا يتوهم تعريف الشيء بنفسه)
اقول اراد رد البرزوي والسمري قندي وغيرهما قال فخر الاسلام فيه الظاهر اسم
لكل كلام ظهر المراد منه للسامع بصيغته وقال ابو القاسم السمري قندي الظاهر
ما ظهر المراد منه لكنه يحتمل احتمالا بعيدا نحو الامر يفهم منه الايجاب وان كان
يحتمل التهديد وكذا النهي يدل على التحريم وان كان يحتمل التنزيه قال صاحب
الكشف رأيت في تصانيف اصحابنا في اصول الفقه الظاهر اسم المظهر المراد منه

بمجرد السمع من غير اطباقة فكرة ولا اجالة رؤية ولا يلزم فيه تعريف الشيء
 بنفسه لان المراد من الظاهر هو المصطلح اي الشيء الذي يسمى ظاهرا في اصطلاح
 الاصوليين ومن قوله ما ظهر الظهور اللغوي فيكون الاول بمنزلة العلم ولا يرعى
 فيه المعنى لكن المص اختار ما ذكر شمس الائمة في اصول الفقه الظاهر ما يعرف
 المراد منه بنفس السماع من غير تأمل وهكذا ذكر القاضي الامام ابو زيد
 في التوقيف وصدر الاسلام ابو البسر في اصول الفقه لئلا يتوهم تعريف الشيء
 بنفسه (قوله ولم يقل ماوضح لان الواضح فوق الظهور) اقول فيه بحث لانه
 لو كان الواضح فوق الظهور لما احتج الى لفظ ازداد في تعريف النص قال
 فخر الاسلام بما ازداد وضوحا على الظاهر بل يقال ماوضح على الظاهر ولا فرق
 في اللغة لان النص في اللغة بمعنى الظهور يقول العرب نصبت الطيبة رأسها
 اذا رفعت واطهرت وعلى هذا حده حد الظاهر واما في الشرع فالنص فوق
 الظاهر ولهذا قال صدر الاسلام وغيره النص فوق الظاهر في البيان (قوله
 سواء كان مسوقا له) مثل قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء فانه ظاهر
 في الاطلاق (قوله اولا مثل قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثني وثلاث
 ورباع) فان هذا ظاهر في الاطلاق نص في بيان العدد لانه سبق الكلام له
 وقصده قال شراح البرزوي اعلم ان اكثر من تصدى بشرح البرزوي والمختصر
 ذكروا ان قصدا المتكلم اذا اقتزن بالظاهر صار نصا وشرطوا في الظاهر ان لا يكون
 معناه مقصودا بالسوق اصلا فرقا بين النص والظاهر قالوا او قيل رأيت فلانا
 حين جاءني القوم كان قوله جاءني القوم ظاهرا في مجيء القوم لكونه غير مقصود
 بالسوق ولو قيل ابتداء جاءني القوم كان نصا في مجيء القوم لكونه مقصودا
 بالسوق انتهى فعلى هذا التقرير ان كان مسوقا له لافرق بين الظاهر والنص فيكونان
 متداخلين حاصله قال بعض الشارحين الظاهر ما ظهر المراد منه ولم يكن سبق له
 الكلام واختلف الشارحين في هذا القيد قال بعضهم لا اعتبار بالسوق وعدمه
 في الظاهر فان الظاهر ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة سواء كان مسوقا له او لم يكن مثل
 قوله تعالى فانكحوا الايامي منكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء فانهما بيان
 في اطلاق اشكاح ولهذا لم يذكر من ائمة الاصول هذا القيد في تعريفاتهم ولهذا
 جمع شمس الائمة في اراد النظائر بين ما كان مسوقا له وغير مسوق له قال الله
 تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم وقال الله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا استوى
 في كونه ظاهرا بين المسوق له وغير المسوق له ولهذا اختار المص هذا (قوله

كما ان المعتبر في النص كونه مسوقا له للبراد) اقول مدار الفرق بين الظاهر والنص
ان الظاهر استوى في كونه ظاهرا بين المسوق له وغير المسوق له وبهذا الاعتبار
يشتركان في هذا المقدار ويفترقان في حق العدد اسكون السباق للعدد
مقصودا به في النص فيكون زائدا على الظاهر بان قصده وسبق له كما في قوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع (قوله سواء احتمال التخصيص
او التأويل) ذكر المتزالي في المستصفى الظاهر هو الذي يحتمل التأويل
والنص هو الذي لا يحتمل التأويل (قوله وفي المفسر عدم احتمال التخصيص
والتأويل) يعني ان المفسر اذا ازداد وضوحا على النص لان احتمال التأويل
ينقطع فيه بخلاف النص فان احتماله قائم اقول عدم احتمال التخصيص والتأويل
ان كان النص ماما فليحتمل بيان قاطع فانسده باب التخصيص مثل قوله تعالى
فسجد للملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة جمع مام تحتمل للتخصيص فانسده
باب التخصيص بذكر الكل وذكر الكل احتمال تأويل التفرق فقطعه بقوله
اجمعون فصار مفسر او كان النص محتملا فليحتمل بيان قاطع فانسده باب التأويل
(قوله سواء احتمال النسخ او لا) قال فخر الاسلام الا انه احتمال النسخ انتهى اى
في نفس الامر لا في مفهوم الكلام والمص نظر الى مفهوم الكلام وعم لان المفسر
اذا كان من الاخبارات والخبر لا يحتمل النسخ لانه يؤدي الى الكذب والغلط وهو محال
على الله تعالى الا ترى ان قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون نظير للاقسام
الاربعة لان قوله فسجد الملائكة ظاهر في سجود الملائكة لكن يجوزبه الواحد
بجاء كما في قوله تعالى وقالت الملائكة يا مريم المراد جبريل وبقوله كلهم ازداد
وضوحا على الاول فصار نصا وبقوله اجمعون القطع الاحتمال بالكسبة فصار
مفسرا وهو اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وهذا معنى قول المص فعلى
هذا يكون الاقسام متداخلة بحسب الوجود متميزة بحسب المفهوم واعتبار
الحقيقة على رأى المتقدمين اقول النسخ الآن منقطع لان احتمال النسخ
قد يكون بمعنى في ذاته بان لا يحتمل التبديل عقلا كالآيات الدالة على وجود الصانع
وصفاته كالآية الكرسي وسورة الاخلاص وغيرها او على حدوث العالم ويسمى
هذا محكما اعينه وقد يكون بانقطاع الرجي بوفات النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى
هذا محكما غيره كذا في شروح البردوى فعلم من هذا التحقيق لا يمكن النسخ
الآن (قوله وحكمه وجوب العمل بما عرف) قال فخر الاسلام وحكم الظاهر
ثبوت ما انتظمه بيقينا انتهى قال الشراح حكم الظاهر ثبوت ما انتظمه بيقينا

لما كان او خاصا وهو مذهب مشايخ العراق من اصحابنا منهم الشيخ ابو الحسن
 الكرخي وابو بكر الجصاص واليه ذهب القاضي الامام ابو زيد صاحب التقويم
 ومن تابعه وجامعة المعتزلة وقال مشايخ ديارنا منهم الشيخ ابو منصور حكيم
 الظاهر وجوب العمل بما ومنحله اللفظ ظاهرا لا قطعاً (قوله وخلاف فيه بيننا)
 وبين الشافعية والمعتزلة (قوله وانما الخلاف في ايجاب العلم ايضا) فعند البعض
 لا يوجب العلم اي عند الشيخ ابو منصور وعند اصحاب الحديث والمعتزلة لا يوجب
 العلم الظاهر والحقيقة الظاهرة العلم لاحتمال الخصوص في الجملة في العام واحتمال
 كل حقيقة للمجاز ومع الاحتمال لا يثبت القطع كذا في الميزان حاصله ان ما دخل
 تحت الاحتمال وان كان بعيدا لا يوجب العلم بل يوجب العمل عندهم كغير
 الواحد والقياس (قوله مع وجوب اعتقاد ان مراد الله حق) يعني مع وجوب
 حقيقة ما اراد الله تعالى من ذلك حقيقة او مجازا ما او خاصا (قوله لان
 الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين الخ) حلة لقوله لا يوجب العلم لان ما دخل
 تحت الاحتمال وان كان بعيدا لا يوجب العلم كما سبق (قوله قلنا لا عبرة باحتمال
 لا ينشأ عن دليل) يعني ان العام الخالي عن قرينة الخصوص والحقيقة الخالية
 عن قرينة المجاز يوجب العلم والعمل قطعاً عندنا لانه لا عبرة باحتمال البعيد
 الذي لا يدل عليه قرينة لان الناسي عن ارادة المتكلم وهي امر باطن لا يوقف
 عليه والاحكام لا تتعلق بالمعاني الباطنة كخصصة المسافر لا تتعلق بحقيقة
 المشقة والنسب بالاعلاق والتكليف باعتدال العقل لكونها امورا باطنية
 بل بالسفر الذي هو سبب المشقة والغراس الذي هو دليل الاهلاق والاحتلام
 الذي هو دليل اعتدال العقل كذا في الكشف (قوله كما في العلوم العادية)
 اي كالاخبرة في العلوم العادية باحتمال لا ينشأ عن دليل (قوله ولذا قلنا يقينا)
 اي ولعدم كون الخبرة باحتمال لا ينشأ عن دليل قلنا وجوب العمل في الظاهر
 يقينا فيجب العلم والعمل عندنا (قوله قديفد القطع) وهو الاصل والاشهر
 وهو ما لا يتطرق اليه احتمال اصلا لا على قرب ولا على بعد كالخمسة مثلا
 فانه نص في معناه ولا يتحمل شبهة اخرى كل ما كانت دلالة على معناه في هذه الدرجة
 سمى بالاضافة الى معناه نصا في طرف الاثبات والنفي اعني في اثبات المسمى
 ونفي ما يطلق عليه الاسم فعلى هذا حده اللفظ الذي يفهم منه على القطع
 معني فهو بالاضافة الى معناه المقطوع به نص ويجوز ان يكون اللفظ الواحد
 نصا وظاهرا ومحملا كذا قال اغزالي في المستصفي (قوله وقد يفيد الظن)

اي قد يفيد كل منهما الظن بالاضافة الى معناه المراد ان تطرق اليه احتمال غيره
 باحتمال مقبول يعضده دلائل اما الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ
 من كونه نصا (قوله ان اراد الرد على الفريقين) اقول اراد الرد على الفريقين
 لان الفريق الاول وهو الشافعي قال التزالي في المستصفي اطلق الشافعي وسمى
 الظاهر نفلا فهو مطلق على اللغة ولا مانع في الشرع فعلى هذا حده حد الظاهر
 وهو اللفظ الذي يتطلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع فهو بالاضافة
 الى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص انتهى اقول هذا ليس بحق لانه قد يفيد
 القطع وقال الفريق الثاني وهو الاشهر هو ما لا يتطرق اليه احتمال اصلا كالخمس
 مثلا فانه نص ولا يحتمل شيئا آخر كما سبق فعلى هذا حده اللفظ الذي يفهم منه
 على القطع معنى فهو بالاضافة الى معناه المقطوع به نص وظاهر كذا في المستصفي
 وهذا ليس بحق ايضا لان النص والظاهر ان تطرق احتمال مقبول يعضده
 دليل يكون ظنيا اما عند الفريق الثاني فلا يكون هذا نصا لان النص عندهم
 لا يتطرق اليه احتمال يعضده دليل وان تطرق لا يكون نصا كذا في المستصفي
 فيكون الحق بين الفريقين ان يكون بعض النص قطعيا وبعضه ظنيا ان تطرق
 اليه احتمال يعضده دليل (قوله من حيث هما هما يفيد انه كما في الخاص والعام
 لامطلقا) اقول هذا عند مشايخنا لان العام الظاهر والخاص الظاهر الخاليين
 من قرينة الخصوص او التأويل يوجب التأويل والعمل قطعيا اما عند الفريق
 الثاني ما لا يكون قطعيا لا يكون نصا فيكون مطلقا (قوله وكذا
 من يقول بعندهما) اقول هذا ايضا مطلقا لان عند الشافعي لا يفيد
 قطعيا مطلقا لاحتمال الخصوص في الجملة كذا في شروح البردوي
 (قوله لكنها بعيدة كما لا يخفى) اقول وجه البعد ان حقيقة الشيء يوجب
 بطلان الغير وفي هذا المحل يوجب بطلان الغيرين لان الحق بين المذهبين كما
 قال مشايخنا فتأمل (قوله مع احتمال التأويل ان كان خاصا هذا) رد المذهب
 الشافعي لان عندهم حكم الخاص والعام ظني لاحتمال الخصوص والتأويل في
 الجملة (قوله والتخصيص) عطف على التأويل (قوله والا فلا يكون شي من الخاص
 ظاهرا) اي وان لم يحتمل الخاص التأويل كاسماء الاعداد فلا يكون ظاهرا بل
 نصا في منسأه لا يحتمل شيئا آخر فيكون قطعيا كالمفسر كذا في شروح البردوي
 اقول الاولى ان يكون مستثنى من التأويل والتخصيص لان الملائكة جمع عام
 ظاهر محتمل للتخصيص اما في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون انفس

باب التخصيص بذكر الكل فلا يكون ظاهرا (قوله اومع احتمال النسخ) اقول
او بمعنى الواو زعم الشافعي (قوله ظهورا) اي ظهوره يعني اقيم التمييز مقام الفاعل
كذا في النحو (قوله اي ازدياده بسبب امر من جهة المتكلم) اي بسبب معنى من
جهة المتكلم لا في نفس الصيغة حاصله ذكروا ان قصد المتكلم اذا اقتزن بالظاهر
صار نصا مشاهله قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان
هذا ظاهر في الاطلاق اي في اباحة نكاح النساء نص في بيان العدد لانه سبق
الكلام للعدد وقصده فازداد ظهورا على الاول وهو قوله تعالى فانكحوا
ما طاب لكم من النساء من غير ذكر عدد بسبب ان قصد العدد بالكلام وسبق
الكلام للعدد وهذا المعنى لم يكن مفهوما من الاول (قوله قيل هو سوق
الكلام) صاحب القيل اكثر من تصدى بشرح البرذوي والمختص لا خصني
كذا في الكشف وضمير هو راجع الى امر يعني قال شراح البرذوي والمختصر
ازدياده بسبب امر سوق الكلام له اي لذلك الامر انت عرفت لو قيل رأيت
فلانا حين جاءني القوم كان قوله جاني القوم ظاهرا في مجيء القوم لكونه غير
مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاني القوم كان نصا في مجيء القوم لكونه مقصودا
بالسوق وهذا لان الكلام اذا سبق لمقصود كان فيه زيادة ظهور وجلاء بالنسبة
الى غير السوق ولهذا كانت عبارة النص راجعة على اشارته يعني جاني القوم
راجعة بعبارة على قوله رأيت فلانا حين جاني القوم لمجيء القوم لان مسوق له اجلي
من غير السوق واثار اليهما فخر الاسلام بقوله بمعنى من المتكلم لانفس الصيغة
وبقوله فازداد وضوحا على الاول بان قصد وسبق له كذا في الكشف (قوله وفي الكشف
انه ليس بشيء) لعدم الفرق في الظهور بين وانكحوا الايامي وانكحوا ما طاب لكم
قال صاحب الكشف اهل ان اكثر من تصدى بشرح هذا الكتاب والمختصر شرطوا
في الظاهر ان لا يكون معناه مقصودا بالسوق اصلا فرقا بينه وبين النص ثم قال
ان عدم السوق في الظاهر ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان
مسوقا او لم يكن الا ترى كيف جمع شمس الائمة وغيره في ايراد النظائر بين ما كان
مسوقا وغير مسوق الا ترى ان احدا من اصوليين لم يذكر في تحديده للظاهر
هذا الشرط ولو كان منظورا اليه لما غفل عنه الكل وليس ازدياد وضوح النص
على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا اذ ليس بين قوله وانكحوا الايامي منكم مع كونه
مسوقا في اطلاق النكاح وبين قوله فانكحوا ما طاب لكم مع كونه غير مسوق فيه
فرقا في فهم الاراد للسامع (قوله نعم يفيد قوة المسوق له هي علة الترجيح

عند التعارض) حاصله ليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق
يحفظوا وان كان يجوز ان يثبت لاحدهما بالسوق قوة يصلح للترجيح عند
التعارض كالخبرين المتساويين في الظهور يجوز ان يثبت لاحدهما مزبة على
الآخر بالمشهرة او التواتر او غيرهما من المعاني كذا في الكشف (قوله بل هو ضم
قرينة نطقية سابقة نحو مثنى وثلاث ورباع) هذا اضراب من قوله ليس بشئ
حاصله ليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق بل ازدياده على
الظاهر بان يفهم منه معنى لم يفهم من لظاهر لقرينة نطقية ينضم اليه سباقا
يدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كالفرقة بين قوله تعالى فانكحوا
ما طاب لكم من النساء من غير ذكر عدد وبين قوله فانكحوا ما طاب لكم
من النساء مثنى وثلاث ورباع فان الاول ظاهر في اباحة نكاح النساء والثاني نص
في بيان العدد لانه سبق الكلام للعدد وقصده فازداد ظهورا على الاول بسبب
قصد العدد بالكلام وهذا المعنى لم يكن مفهوما من الاول (قوله او سباقية نحو
قالوا انما البيع مثل الربوا) يعني ان قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا نص
في التفرقة بين البيع والربوا بقرينة دعوى المماثلة في السياق نحو قالوا انما البيع
مثل الربوا ولم يعرف هذا المعنى بدون تلك القرينة بان قال ابتداء واحل الله البيع وحرم
الربوا فثبت ان الغرض اثبات التفرقة بينهما بقرينة دعوى المماثلة في سياق
الاية وسباقها واما السباق فقوله تعالى الذين يأكلون الربوا لا يقومون الاية بين
الوعيد بفعلوا وبما قالوا انما البيع مثل الربوا فرد الله تسويتهم البيوع بالربوا
حيث بين التفرقة بينهما بقوله واحل الله البيع وحرم الربوا فاني يتساويان حيث
اريد بالاسماع ذلك يعني ان الحل والحرمة ضدان والتسوية بين الضدين
في الحكم مستحيلة واما سباق الاية فقوله تعالى يحق الله الربوا اى يذهب ببركة
الربوا فيكون مذموما بكل حال لحرمة اقول ان الكفرة القائلين بتسوية البيوع
مع الربوا في الحل جعلوا الربوا بمنزلة الاصل في الحل والبيع بمنزلة النبع في الحل
حيث جعلوا الربوا المقبس عليه في الحل والبيع بمنزلة المقبس عليه فكان
الربوا في الحل ابلغ من البيع في اعتقادهم وكان هذا منهم غاية العناد والمكابرة
فانهم كانوا يعلمون حرمة الربوا في الاديان الماضية ومع ذلك قالوا انما البيع
مثل الربوا مباهين في حل الربوا بالنسبة الى حل البيع فكان ذلك منهم معاندة
لان حرمة الربوا كانت مشهورة في الاديان الماضية بدليل قوله تعالى واخذهم
الربوا وقد نهوا عنه قال صاحب الكشف كان شيعي يقول في هذه الاية دليل

على ان القياس حجة لان الله تعالى رد عليهم وجود شرط صحة قياسهم وهو
المماثلة ولم يرد قياسهم فقال واحل الله البيع وحرم الربوا يعني فاني يتساويان
فقد نفى المساواة التي هي شرط صحة القياس ولم يقل قالوا انما البيع مثل الربوا
فقد قاسوا والقياس ليس بحجة انتهى اعلم ان قوله تعالى انما البيع مثل الربوا
من عكس التشبيه نحو الشمس كالرغيف وفي دلائل الاعجاز لعاب الافاعي
القاتلات اعابها * اي كلعاب فلم انتهى وقول الشاعر كان ضياء الشمس غرة
جعفر قال ابو حيان في البحر عكس التشبيه وهو موجود في كلام العرب قال
ذوالرمة * ورمل كاوراك العذاري قطعه انتهى فيه بحث لان التشبيه فيه
في القطع لاني تشبيه الرمل الكتيب بادراك العذاري بل تشبيه الرمل المقطوع
باكفال العذاري واليتها فلا يكون من قلب التشبيه الا ان يكون التشبيه قبل القطع
فتأمل (قوله يدل على معنى زيد) صيغة كقوله ضم قرينه سواء كان سياقية او سباقية
او كلاهما معا كما قلنا (قوله هو المقصود الاصل بالسوق) اي المعنى الزائد المقصود
الاصل بالسوق لان قصد العدد بالكلام فسبق الكلام للعدد وهذا المعنى لم يكن
مفهوما من الاول من غير ذكر عدد (قوله كبيان العدد في الاول) يعني نزول الآية
ليبان انحصار العدد على الرابع في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى
وثلاث ورباع ولان العدد اصل والواحدة كالخالف منه قال الله تعالى وان خفتم
ان لا تعدلوا فواحدة فثبت ان الآية سبقت للعدد فان قيل تزوج رسول الله صلى الله
عليه وسلم التسع فكانا بيانا في حق العدد فكانت الآية ظاهرة في حق العدد قلت
كان النبي مخصوصا بالتسع لعدم الجواز في حق الامة فسبق الكلام للعدد
في حقهم كذا في شروح البرزوي (قوله لان محط الفائدة هو القيد الزائد على
لقوله المقصود الاصل) يعني ان محط الفائدة في اثبات هو القيد الزائد
كما ان محط الفائدة هو القيد الزائد في النفي كما في قوله تعالى تجري من تحتها الانهار
لان النهر يدل على مطلق الجريان لا على الجريان من تحتهم فلا يكون تجري
لغوا بل مناط الفائدة القيد (قوله والتفرقة في الثاني) عطف على قوله العدد
في الاول اي وكبيان التفرقة في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا يعني اريد
بالاستماع بافتزان صيغة اخرى وهو قوله واحل الله البيع وحرم الربوا بصيغة
الظاهر وهو قوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا نص في التفرقة بين
البيع والربوا بقرينة دعوى المماثلة ولو قال ابتداء واحل الله البيع وحرم الربوا
بدون تلك القرينة لكان ظاهرا لانصافا فثبت ان الغرض اثبات التفرقة بينهما

فيكون تقدير الكلام واحل الله البيع وحرم الربوا فاني يتماثلان (قوله بان قرينة
السوق يمنع احتمال غير المسوق له) لانه احتمال بعيد لا يدل عليه قرينة وهو امر
باطن لا يوقف عليه فلا عبرة له لان الاحكام لا تتعلق بالمعاني الباطنة فيرداد به
المسوق له وضوحا (قوله ان القرينة لا تختص بالناطقية واعلمها حاليتها) حاصله
من ان النص في الاسلام واما النص في ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من جهة
المتكلم لا في نفس الصيغة انتهى قال الشراح ان المعنى الذي به ازدياد النص
وضوحا على الظاهر ليس له صيغة في الكلام يدل عليه وضعا بل يفهم بالقرينة
التي افترق الكلام انه هو الغرض المتكلم من السوق كما ان فهم التفرقة ليس
باعتبار صيغة يدل عليه لغة بل التفرقة السابقة التي يدل على ان قصد المتكلم
هو التفرقة انتهى حاصله لاصيغة للسوق والقصد في النص وانهما يقومان
بالتكلم الا ترى ان كون العدد مقصودا لا يفهم من صيغة وكون التفرقة ثابتة بين
البيع والربوا لا يفهم من لفظه قط فيكون حاليتها لانطقية ولو ازداد وضوحا
يدل عليه صيغة فيصير مفسرا وكلاما في النص لا فيد اقول فيه بحث لان مراد
صاحب الكشف لا بد في النص من القرينة النطقية لان مجرد قصد المتكلم
وارادته امر باطن لا يوقف عليه فلا عبرة له في الاحكام الشرعية واما اذا دل
قرينة نطقية فيعتبر الاحكام على قصد المتكلم وان لم يدل على ازدياد الوضوح
نفس الصيغة لغة فتأمل (قوله فان اشتقاق هذه الكلمة) من قولك نصت
الدابة اذا جعلتها على سير فوق السير المعتاد منها بسبب بشارته يعني ان النص
ما اخذ من قولهم نصت الدابة اذا استخرجت بتكليفك منها سيرا فوق
سيرها المعتاد وهي ان يمشى كل يوم المرحلتين في هذا اليوم ثلث مراحل او اكثر
وسمى بمجلس العروس منصبة لانه ازداد ظهورا على سائر المجالس بفضل
تكلف اتصاله من جهة الواضع كذا في البردوي وفي المغرب المنصبة بفتح
الميم كرسيتها التي تقعد الماشطة العروس عليها وهي منسوبة من نص ينص
ويقال تنص الماشطة العروس اي ترفها انتهى (قوله عاما كان او خاصا)
يعني ان النص يزداد وضوحا عند المقابلة بالظاهر عاما كان الظاهر والنص
او خاصا ذلك الظاهر والنص (قوله فيكون النص ظاهرا بصيغة الخطاب
نصا بشار القرينة كان السياق لاجلها) اي لاجل قرينة التفرقة كما في قوله
تعالى فانكحوا ما طاب لکم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان هذا ظاهر في الاطلاق
ونص في بيان العدد لانه سبق الكلام لاجلها فازداد وضوحا فصار نصا

(قوله فانه ظاهر في الاطلاق) اي فان قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا
 ظاهر في اباحة البيع وحرمه الربوا (قوله ونص في الفرق بين البيع والربوا) اي
 ونص في نفي المماثلة بقرينة سابقة عليه وهي قوله تعالى انما البيع مثل الربوا
 وقوله تعالى الذين يأكلون الربوا لا يقومون لانه بين اللوعيد او بلا حقه كقوله تعالى
 يمحق الله الربوا) اي يذهب ببركة الربوا (قوله وحكمه) اي حكم النص ^{والتحريم}
 العمل كالمظاهر (قوله يعني احتمال التأويل والتخصيص والنسخ) احتمالا لا غير
 ناش عن دليل (يعني حكم النص وجوب العمل بقينا عندنا اي يوجب العلم
 والعمل قطعا وان كان احتمال التأويل في الخاص في الجملة والتخصيص في العام
 والنسخ فيهما كذلك لان الاحتمال الغير الناش عن الدليل لا يعتبر في الاحكام
 الشرعية عندنا لان الاحكام لاتعلق بالاحكام الباطنة التي لا يتوقف عليها
 بخلاف الشافعي واصحاب الحديث وبعض المعتزلة لان الاحتمال في الجملة قاطع
 لليقين فيوجب العمل بخبر الواحد والقياس لالعلم (قوله وقد يطلق النص
 على مطلق اللفظ) اعلم انهم يطلقون اسم النص على كل ملفوظ يفهم المعنى
 منه سواء كان ظاهرا او مفسرا او نصا حقيقة كان او مجازا خاصا كان او عاما
 هذا هو المراد بالنص دون ما تقدم تفسيره كذا في الكشف (قوله وقد يطلق
 على لفظ القرآن والحديث) اي يطلقون اسم النص على كل ملفوظ يفهم
 المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او مفسرا او نصا حقيقة كان
 او مجازا صريحا كان او كناية اعتبارا منهم للغالب لان ما ورد من صاحب الشريعة
 نصروا (فهذا هو المراد من النص كذا في الكشف ايضا) (قوله واما المفسر
 فما ازاد وضوحا على النص لان احتمال التأويل منقطع فيه بخلاف النص
 فان احتماله قائم فيه (قوله يان كان اللفظ مجعلا) اقول فيه بحث لان الظاهر
 ان يجعل اسم كان النص لان المفسر ما ازاد وضوحا على النص لكن هذا
 محال لانه يلزم ان يكون النص مجعلا والمجمل نصا وهو جمع بين المتضادين لان
 المجمل يضاد النص لانه من اسماء المقابلة كما عرف في موضعه ولذا جعل اسم كان
 اللفظ وفيه يلزم ايضا ان يبطل حد المفسر وهو قوله فما ازاد وضوحا
 على النص لانه لو ازاد على المجمل فصار مفسرا ايضا ولم يصح حده وهو
 اشكال قوي لم يطعن جوابه احد من العلماء قال صاحب الكشف انا اتصدي
 جوابه وارجو من الله صوابه وثوابه فاقول يجوز ان يكون المراد من احتمال
 التأويل نفس الاحتمال بان يكون النص ذا احتمال وخفاء فلفظه يبان قاطع

والدليل على ما قلنا قوله فانسد باب التأويل فيكون النص مجعلا والمجمل
المصطلح لا يجري فيه التأويل ولا يكشف معناه الا ببيان المجمل وما يحتمل
تأويله اما اول لا يكون مجعلا البتة او نقول جاز ان يكون النص نصا بجهة
ومجعلا بجهة اخرى كاية الموضوع في حق الفصل والمسخ مجمل في حق المقادير
في بيان قطع مجمل في مقداره وفي نص باب السرقنة فيحتاج الى البيان وكاية
البيع ظاهر في الاحلال والتحريم نص في حق الفصل والتعريف مجمل في حق
الربوا فلحقه بيان فاطع في الاشياء الستة انتهى وهذا معنى قوله في محل اخر
يجوز ان يكون اللفظ الواحد نصا وظاهرا ومجعلا بالاضافة الى ثلاثة معان
لا الى معنى واحد وهذا لتحقيق دقيق لا يظلم عليه الا الاذكار (قوله ان لو لم يكن
قطعي الدلالة او اثبوت) اي ان لو لم يكن بيان المجمل قطعي الدلالة او اثبوت
كالحديث المشهور او المتواتر (قوله لا تنقض باب التأويل) حاشا ان المجمل لو لحقه
بيان قطعي الدلالة او اثبوت لصار منسرا واما اذا لحقه بيان غير قطعي
الدلالة او اثبوت فكذب الواحد والاية المأولة فيبقى في حيز التأويل لكن
يخرج عن حيز الاجمال (قوله فان المجمل لا يقبله) اي لا يقبل التأويل ويل
ما لم يبين بغير القاطع كخبر الواحد والاية المأولة (قوله والثاني ببيان التقرير)
اي قوله او المتكلم ببيان التقرير (قوله اما بان يكون عاما فلحقه ما انسده باب
التخصيص) مثل قوله تعالى فسجدوا للملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة جمع
عام بدخول اللام يحتمل للتخصيص لانه قد يذكر ويراد به الواحد مجازا
كما في قوله تعالى واذا قالت الملائكة يا مريم قبلي المراد جبريل فانسد باب
التخصيص بذكر الكل (قوله او خاصا فلحقه ما انسده باب التأويل)
كما يقول المص في طلق نفسك واحدة فان المطلاق لفظ خاص لكن يحتمل
التأويل بالثلاث لان باب المطلاق يتناول الثلاث لما سبق ان معنى طلق اي اوقعي
المطلاق او طلاقا او افعلي التطليق او تطليقا وهما اسمان فردان
ايضا بصيغتي جمع ولا عدد لان بين الفرد والعدد تنافلا ان الفرد
مالا تركيبه والعدد ما يتركب من الافراد الا ان المصدر الثابت بالامر
اسم جنس له كل وبعض فا بعض منه الذي هو اقله فرد حقيقة وحكما
واما الثلاث المطلقان فليست بغير حقيقة بل هي اجزاء متعددة ولكنها فرد
حكم لانها جنس واحد فصارت من طريق الجنس واحدا الا ترى انك اذا عدت

الاجناس قلت اجناس التصرفات الشرعية النكاح والطلاق والعناق والبيع
 والاجارة يحتمل كل واحد منها باعتبار معنى الفردية في الجنس وان وقع على الادنى
 للتيقن بفرديته فلحقه واحد فانسد باب التأويل (قوله وسبب ارادة المتكلم)
 اي سبب التأويل ارادة المتكلم لان الكلام ظاهر في معناه (قوله الا انفس) اي
 لا يحتمل المفسر التأويل والتخصيص الا انه يحتمل النسخ اقول هذا استلزام
 من جنس لان النص يحتمل التخصيص والتأويل والمفسر يحتمل النسخ خاصة
 دون التخصيص والتأويل فاستثنى هذا من جنس هذه الاحتمالات فان قيل المفسر
 اذا كان خيرا لا يحتمل النسخ قلت المراد من حيث انه مفسر يحتمل النسخ لان من حيث
 انه اخبار او المفسر يحتمل النسخ في الجملة بدون ان يكون خيرا او انشاء او نقول
 الاختصاصات لا يحتمل النسخ من حيث المعنى لان فيه اثبات الكتاب والخطأ
 على الله تعالى قاله بنزهة عنهما ومحال عليه تعالى وانما من حيث اللفظ يحتمل
 النسخ فان قيل قد ذكر ترجيح النص على الظاهر عند المعارض فافلاص الكشف
 وماذا كتر ترجيح المفسر على النص عند التعارض قلت قد اشار بقوله دون التأويل
 والتخصيص لان النص يوجب النطع مع الاحتمال والمفسر بلا احتمال فافترقا
 (قوله الاول نحو قوله تعالى خلق الانسان هلوما) اي بيان التفسير في الكلام
 بان يكون اللفظ مجعلا فليقده بيان قطعي الدلالة والتبدي فانسد به باب التأويل
 نحو قوله تعالى خلق الانسان هلوما ان الهلوع مجمل معناه شديد الحرص قابل
 الصبر كذا في البيضاوي فليقده بيان بقوله اذا مسه الشر جزوعا اي بكثرة الجزع
 فيكون بيانا لقبيل الصبر وبقوله اذا مسه الخير منوما اي يسالغ في الامساك فيكون
 بيانا لشديد الحرص (قوله ونحو الصلوة والزكوة) لان الصلوة مجعلا لانها
 في اصل الوضع اي في اللغة عبارة عن الدعاء والرحمة وعن تحريك الصلوتين
 وقوله فسر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اي فسر بفعل رسول الله بطلب المعنى
 الذي جعل الصلوة لاجله اهوا التواضع والخشوع او الاركان المعلومة ثم يتأمل
 انه هل يتعدى هذا الى صلوة الجيزة فبين حلف لا يصلي وكذا الزكوة مجعلا لانها
 في الاصل عبارة عن التماء والتطهير وقد ورد البيان فيها بقوله عليه السلام لبس
 عليك في الذهب شيء وليس عليك في الفضة شيء الحديث ثم يطلب المعنى الذي
 اوجبت الزكوة لاجله اهو ملك نصيب كامل فارغ من الدين او مشغول به
 وفي وجوب الزكوة في الابل والبقر اشترط الاسلام ام لا وفي العشر الحب لمجرد
 الخراج ام بوصف آخر فان عند البعض لا يجب العشر مالم يبلغ نصيبا ولا يجب

في كل خارج بل يجب في البعض كذا في شروح البردوي بقوله وامثالهما كالربوا
 فان البيع ظاهر في الاحلال والتحرير نص في حق التفرقة لكنه مجمل في حق الربوا
 لان الربوا يقال لنفس الزائد والمقصود من البيع الشرعي الزيادة فيكون الربوا
 مجمولا فلحقه البيان في الاشياء الستة بالزائد في القرض والسلف على المدفوع
 وبما في بيع الاموال الربوية عند بيع بعضها بحسنه قدر ليس مثله في الآخر
 فالتفصيل في الفقه اعلم ان الجمل ثلاثة انواع نوع لا يفهم معناه لغو كالهلوع
 قبل التفسير ونوع معناه مفهوم لغة ولكنه ليس بمراد كالصلوة والربوا والكوة
 ونوع معناه مفهوم لغة الا انه متعددة والمراد واحد منه وامكن تعيينه لانسداد
 باب الترجيح فيه وفي القسم الاول توارد المعنى باعتبار الوضع وفي القسمين الآخرين
 باعتبار غرابة اللفظ وابهام المتكلم كذا في الكشف (قوله والاول من الثاني)
 اى القسم الاول من الثاني وهو بيان تقرير المتكلم وهو قسمان الاول وهو العلم الذي
 لحقه ما نسده باب التخصيص (قوله فان الملائكة جمع عام) اى جمع صيغة عام
 معنى وانما قال عام لان صيغة الجمع قد يسلب عنها العموم بدخول اللام ويصير
 بمعنى الجنس الداخلى عليه اللام عند الفقهاء والاصوليين كما في قوله تعالى
 لا يحل لك النساء من بعد وكافى قوله تعالى واذا قالت الملائكة يا مريم لا وصار
 جنسا لصارت قصا او نقول انما قال عام لانه اولى بالكثرة دون القلة لان الآية في بيان
 تعظيم آدم وتجيئه والتعظيم في سجدة البطم الغفير لا القليل لان المقام مقام المدح
 والتعظيم فانسد باب التخصيص بذكر الكل فيكون اللام للاستغراق ان كان
 جميع الملائكة داخلة تحت الاخبار اوله عهد ان كان الجمع المعين او الحاضرون
 في ذلك المجمع حتى صرح سد باب التخصيص اما لو كان المراد جنس الملائكة
 لا يصح ما قلنا فثبت ان الجمع عام فانسد باب التخصيص بذكر الكل (قوله
 وذكر الكل يحتمل التفرق) اى يحتمل التأويل التفرق (قوله فقطح) اى قطع
 احتمال التفرق (قوله والثاني من الثاني) اى قوله او خاصا فلحقه ما انسده
 باب التأويل من بيان التقرير وهو الثاني (قوله وحكمه وجوب العمل به) اى
 حكم المفسر واجب لا جائز ولا استحباب لانه يوجب الحكم قطعا بلا شبهة
 وهذا لا خلاف فيه لاحد من اهل العلم (قوله وجوب الاعتقاد بموجبه) لانه
 لا يحتمل التخصيص والتأويل فيكون راجعا على النص قال فخر الاسلام في شرح
 النجوم وحكمه اعتقاد ما في النص وانه لا يحتمل التأويل فيكون اولى من النص
 عند المقابلة قال شمس الائمة مثاله ما قاله هملأونا فيمن تزوج امرأة شهرا يكون

متعة لانكاحا لان قوله تزوجت نص النكاح ولكن احتمال المتعة فيه قائم وقوله
 شهرا مفسر في المتعة ليس فيه احتمال النكاح فان النكاح لا يحتمل التوقيت بحال
 فاذا اجتمع المفسر وحلها النص على ذلك المفسر فكان متعة لانكاحا
 انتهى (قوله مع احتماله) يعني ان المفسر يحتمل النسخ في نفس الامر لافي مفهوم
 الكلام لان المثال وهو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون اخبار على كل حال
 كائن في زمان الماضي والنسخ لا يجوز في مثل هذا الكلام اذ هو بيان انتهاء الحكم
 حاصله ليس المراد بكون هذه الآية مفسرا ان لا يكون محكما فان قوله تعالى
 فسجد الملائكة ظاهر وقوله كلهم نص من حيث انه سبق له مفسر من حيث قطع
 الاحتمال بحكم من حيث انه اخبار بل المراد به ان المفسر في الجملة يحتمل النسخ
 كنسخ اللفظ وان كان محكما مثل الشيخ والشيخة اذ انبأ فارجوها البتة فانه
 يجوز ان لا يتعلق بهذا النظم جواز الصلوة وخزعة القراءة للجنب وهو المراد من
 النسخ وكذا هذا المثال يحتمل الاستثناء فان ابلس استثنى من الملائكة كذا في
 شروح البردوى (قوله بخلوه عن احتمال النسخ) الباء متعلق بازداد والتصميم راجع
 الى المحكم اى امتنع او امن لمعنى الذى اريد بالمفسر عن النسخ والتبديل وانما فسرنا
 بهذين التفسيرين لان احكم ضمن معنى امتنع او امن كذا في الكشف (قوله ما اخوذ
 من احكام البناء) يعنى سمي محكما ما اخوذا من احكام البناء يقال بناء محكم اى
 مأمن من الانتقاض واحكمت الصيغة اى امنت نقضها وتبديلها وقيل ما اخوذا من
 قولهم احكمت فلانا عن كذا اى منعه قال الشاعر ابني خيفة احكموا سفيهاكم
 انى اخاف عليكم ان اغضبوا * ومنه حكمة الفرس لانها يمنع من العيار
 والفساد فالحكم بمنع عن احتمال التأويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل
 وبهذا ظهر وجه تفسيرنا بامتنع او امن ولهذا سمي الله تعالى المحكمات ام الكتاب
 اى الاصل الذى يكون المرجع اليه بمنزلة الام للولد قال الله تعالى منه آيات محكمات
 هن ام الكتاب واخر منشا بهات وسميت مكة ام القرى لان الناس يرجعون اليها
 في الحج وفي اخر الامر والمرجع ما ليس فيه احتمال التأويل ولا احتمال النسخ والتبديل
 كذا ذكر شمس الأئمة وذلك مثل قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم لان هذه الآية
 بحكمة بالدلائل العقلية الدالة على انه عالم بكل شئ ولا يجوز التبديل والنسخ
 لانه اخبار مؤكدا لا يحتمل النسخ والا يؤول الى الكذب والغلط وهو محال على الله
 تعالى وكذا ما في الآية الدالة على وجود الصانع وصفاته وحدوث العالم عقلا
 ويسمى امثال هذه الآيات محكما عينه كذا في الكشف (قوله وقبل ما ازداد

وضوحا عليه) أي ما ازداد المحكم وضوحا على المفسر حاصله قيل في تعريف
المحكم ما ازداد وضوحا على المفسر يدل قوله ما ازداد قوة على المفسر وصاحب
الكشف مال إليه لأنه قال لابد من كون الكلام في غاية الوضوح في عادة معناه
وكونه غير قابل للنسخ يسمى محكما وهو قول عامة الأصوليين من أصحابنا انتهى
(قوله المختار هو الأول) أي مختار فخر الإسلام وغيره هو الأول وهو قول النص وأما
المحكم فإزداد قوة على المفسر لأن فخر الإسلام قال فإذا زاد قوة وأحكم المراد به
من احتمال النسخ والتبديل سمي محكما من أحكام البناء انتهى حاصله أن في كل من
الظاهر والنص والمفسر والمحكم معنى الظهور والظهور لا يضاد الظهور ولكن
في النص زيادة ظهور بالإضافة إلى الظاهر وفي المفسر بالإضافة إلى النص وليس
في المحكم زيادة ظهور بالإضافة إليه ولذا قال قال مشايخنا في تعريف النص ما ازداد
ظهورا على الظاهر وفي تعريف المفسر ما ازداد وضوحا على النص وفي تعريف
المحكم ما ازداد قوة على المفسر قال بعض الشراح قوله ازداد قوة أي المفسر ازداد
قوة ونعني بالقوة ما يقطع احتمال النسخ صار محكما وقيل أي وضوحا لا وضوح فوقه
وقوله أحكم المراد به أي بالمفسر قبل الضمير راجع إلى المفسر وقبل الباء متعلق بالارادة
والوجه هو الأول ومعنى أحكم أي عينه لا يَحْتَمِلُ غيره أو وضوحا أيضا حال وضوح
بعده وقبل أمن معناه من النسخ كما في الشروح فانت عرفت من هذا التفصيل
أن قول النص والمختار هو الأول معنى قولهم والوجه هو الأول (قوله أما العينه)
أي انقطاع احتمال النسخ أما أن يكون بمعنى في ذاته فإن لا يَحْتَمِلُ التبديل أصلا
(قوله بما يدل على الدوام) متعلق بانقطاع أي انقطاع احتمال النسخ من المفسر
بازدياد قوة من التأيد والتوقيت أو غير ذلك (قوله وأما غيره) أي انقطاع احتمال
النسخ ليكون بمعنى بذاته بل لغيره وهو انقطاع الوحي بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم
(قوله كل من الظاهر والنص والمفسر محكم) الأول أن يقول كل من الإنشاء والخبر
سواء كان ظاهرا أو نصا أو مفسرا يكون محكما بعد النبي صلى الله عليه وسلم لأن
زاع القوم في الإنشاء (قوله فسقط الأدنى بالأعلى) يعني أن حكم الظاهر وجوب
العمل بالذي ظهر منه وكذا حكم النص وكذا المفسر والمحكم وإنما يظهر تفاوت
هذه المآزل عند التعارض فيصير الأدنى متزوكا بالأعلى وهذا كثير أمثله في السنن
والأحاديث ومثاله من مسائل أصحابنا ما ذكره محمد في كتاب الأقرار من الجامع رجل
قال لا خرى عليك الدراهم فقال الآخر الحق اليقين الصدق كان كل ذلك
تصديقا ولو قال البر الصلاح لم يكن تصديقا ولو جمع بين البر والحق أو البر واليقين

او البر والصدق حمل البر على الصدق والحق واليقين فجعل تصديقا ولو جمع بين
 الحق واليقين او الصدق والصدق لاجل جعل ردا ولم يجعل تصديقا فالتفصيل
 في البردوي اقول الادنى والا على لبس اضيق تفصيل بمعناها بل المراد زيادة
 مطلقة والا فلا يكون الظاهر ادنى ولا النص اعلى بل يسقط الظاهر بالمفسر
 والحكم ويسقط النص بالحكم على اعتبار الادنى والاعلى بالواسطة ^{لا يكون}
 تعالى والوالدان يرضعن اولادهن حولين كاملين نص (اى انشاء في صورة
 الخبر لانه خبر في معنى الامر كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن فان هذا
 خبر في معنى الامر اى ليتربصن ويحيى الامر بمعنى الخبر كقوله عليه السلام فليلبوا
 مقدمه من النار يعنى قد تبوا مقدمه من النار اى فتقدمه من النار كذا في الكشف
 (قوله وقوله تعالى حمله وفصاله ثلثون شهرا) ظاهر في ان مدته حولان ونصف اقول
 اى اومن قوله وحمله وفصاله بيان مدة الرضاع لا الفطام ولكن عبر عن الرضاع به
 لان الرضاع يليه الفصال ولا يسهل لانه ينتهي اليه والغرض هو الدلالة على الرضاع
 التام المنتهى بالفصال ووقته ثم المراد من الحمل ان ^{الحمل} الحمل باليدى اذ الطفل
 يحمل باليد في هذه المدة غالبا فالمدّة المذكورة للحمل والفصال جميعا ولا تعرض
 للحمل في البطن حينئذ في الآية فلا يكون الاشارة المذكورة ثابتة فيها ويكون
 الآية حجة لابي حنيفة في ان اكثر مدة الرضاع ثلثون شهرا ويجعل على هذا
 التقدير قوله تعالى حولين كاملين وفصاله في عامين على بيان مدة وجوب
 اجراء الرضاع على الاب دفعا للتعارض وان كان المراد منه الحمل في البطن كما ذهب
 اليه الجمهور وهو الظاهر فالاشارة ثابتة لا يمكن التمسك لابي حنيفة بها في تلك
 المسئلة بل التمسك له بالمعقول وهو ان اللبن كما يغدى الصبي قبل الحولين يغديه
 بعدها والفطام لا يحصل في ساعة واحدة بل يقطع درجة فدرجة حتى يأس
 عن اللبن ويتغود الصبي الطعام فلا بد من زيادة على حولين لمدة الفطام
 واذا وجبت الزيادة قدرنا تلك الزيادة بادنى مدة الحمل وذلك ستة اشهر اعتبارا
 لانتهاهم بالا ابتداء كذا في المبسوط (قوله لانها سبقت لمنة الوالدة على الولد)
 متعلق بقوله ظاهر والضمير راجع الى الآية الثانية حاصله ان الآية الثانية سبقت
 لمنة الوالدة على الولد وتمسك المجتهد في اثبات الحكم بظاهر لان عمل المجتهد
 بظاهر ماسبق الكلام له استدلالا بعبارة النص لا غير والمراد من النص دون
 ما تقدم تفسيره حتى كان التمسك في اثبات الحكم بظاهر او مفسر او محكم
 او خاص او عام او صريح او كناية استدلالا بعبارة النص لا غير كذا في الكشف

والمراد من العمل اثبات الحكم لا العمل بالجوارح كما قيل الصلوة فريضة لقوله تعالى اقبلوا الصلوة والزنا حرام لقوله تعالى ولا تقربوا الزنا فهذا وامثاله هو العمل بظاهر النص والاستدلال بعبارة (قوله) فتترجمت الاولى الى حولان التكامل في الرضاع على الثانية وهي حولان ونصف لانها سبقت لمة الوالدة على الولد بحمل ستة اشهر اقلها في البطن وحولان في ايديها فيكون ثلثون شهرا فيكون حمله وفصاله ثلثون شهرا سيق لا ثبات لمة الوالدة على الولد لا لبيان مدة الرضاع وفيه اشارة الى ان اقل مدة الحمل ستة اشهر اذا رفعت مدة الرضاع وهذا القسم اي الثابت بالاشارة هو الثابت بالنظم بعينه كذا في البردوي كما قال علي وابن عباس رضي الله عنهما روى ان امرأة ولدت سنة اشهر من وقت التزوج فرفع ذلك الى عمر رضي الله عنه وفي رواية الى عثمان رضي الله عنه فهم ان يرجعها فقال علي وابن عباس رضي الله عنهما اما انها او خاصمتك يتكلم الله لخصمتك اي غابتك في الخصومة قال الله تعالى حمله وفصاله ثلثون شهرا وقال الله تعالى والولدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فبقي ستة اشهر لحملها فاخذ عمر رضي الله عنه بقولهما واثني عليهما ودرأ عنها الحد قال ابو اليسر وهذه اشارة غامضة وقف عليها عبد الله بن عباس بدقة فهمه وقد اخفى هذا الحكم على الصحابة رضي الله عنهم قبلوا منه لا يقال لا بد في الاشارة من لفظ يدل على المشار اليه وليس ذلك فيما ذكرت بل هو من قبيل بيان الضرورة لانا نقول قوله وثلثون يشتمل افراده مطابقة فيكون الستة بعض مدلوله فيكون ثابتا بالنظم ولا منافاة بين بيان الضرورة والاشارة فان قيل العادة المستمرة في مدة الحمل تسعة اشهر فكان المناسب في مقام بيان المدة ذكر الاكثر المعتاد لا ذكر الاقل النادر كما في جانب الفصول قلنا بدليل نزول الآية في ابي بكر رضي الله عنه حمله امه بمشقة ثم وضعته على تمام ستة اشهر وقيل نزلت في الحسن او الحسين رضي الله عنهما وضعته امه على ما ذكر من المدة كذا في شرح التآويلات فاذا كان كذلك لا يستقيم ذكر ما رواها كبلاني ودي الى الكذب ولان هذه المرة اقل مدة الحمل اذا لانسان يمشي اذا ولد لا قبل من ستة اشهر فيكون مشقة الحمل في هذه المدة موجودة لا محالة في حق كل مخاطب فيكون اعتبار ما هو المتيقن به ليكون ملازما للتمسك بالاحتمال ادخل في باب المناسبة بخلاف الفصل لانه لاحد الجانب العلة بل لا يتيقن في نفس الرضاع ان يجوز ان يمشي الانسان بدون ارضاع من الام فلا جرم اعتبر فيه الاكثر لانه

هو الغالب فيه اذ الرضاع اختياري والمشقة حاملة على تكميل المدة فصار في التقدير كأنه قبل قد جعلته ستة اشهر لاحتماله ان لم تحمله اكثر منها وارضعته ستين فوجب عليه الاحسان اليها بقوله وباوالدين احسانا كذا في الشروح (قوله ومن السنة) مضاف على قوله من الكتاب يعني تعارض النص الظاهر مع النص من السنة (قوله قوله عليه السلام للعربيين) اي لقوم العربيين وهو ما روى انس بن مالك رضى الله عنه ان قوما من عرنة اتوا المدينة فاجتووها اي كرهوا المقام بها لانها لم توافقهم الاجتواء ناخوش آمدن هوا فاصفرت وجوههم وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يخرجوا الى ابل الصدقة وتشرى بها من ابوالها والبا منها ففعلوا وصحوا ثم ارتدوا من الدين ومالوا الى الرماة وقتلوههم واشتاقوا الابل فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم في اثرهم قوما فاخذوا فقطع النبي صلى الله عليه وسلم ايديهم وارجلهم وسمل اعيينهم اي فقأها وقلعها وتركهم في شدة الحر وقال الراوى حتى رأيت بعضهم يكرم الارض بعينه من شدة العطش حتى ماتوا وهذا حديث خاص لانه ورد في ابوال ابل ثم منسوخ لعوم قوله عليه السلام استنزها من البول فان عامة عذاب القبر منه اذ البول اسم محلي باللام فيتناول ابوال ابل وغيرها ولو لم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول بالثاني اذ من شرطه المسألة كذا في الكشف (قوله نص في وجوب الاحتراز) اي في وجوب الاحتراز عن جميع ابوال فان عامة عذاب القبر منه وهو عام ودليل خصوص الاول خصوص المخاطبين وهم قوم عرنة في ابوال ابل وهي مخصوصة ايضا ودليل عموم والثاني ان الخطاب يتناول جميع المؤمنين في جميع ابوال اذ البول جنس يتناول بول ما يؤكل لحمه وغيرها (قوله فهذا راجح) اي كون العام ناسخا للخاص راجح لا كون المحرم راجحا على المباح وان كان عبارة المص يوهم هذا قال فخر الاسلام قال ابو حنيفة رحمه الله ان الخاص لا يقضى على العام اي لا يرجح عليه بل يجز ان ينسخ الخاص به مثل حديث العربيين في بول ما يؤكل لحمه نسخ وهو خاص بقوله صلى الله عليه وسلم استنزها من البول انتهي فان قيل يمكن ان يكون نسخا باعتبار كونه محرما لا باعتبار كونه عاما لان المحرم اولى من المباح قلت صحة النسخ بناء على ان النسخ كان منأ خرامسا وبالأول في القوة بدخول اللام لا على كونه محرما او غير محرم كذا في شروح البرزوى

فان قيل سلنا ان البول جنس لكن يحتمل ان يكون المراد الفرد فلا يكون عاماً قلت
دخول اللام دليل العموم فان قيل دخول اللام وعدمها في الجنس
سواء كما في قوله لا يشرب الماء او ماء فانه يتناول الاول على التقديرين
وعلى هذا يكون نكرة في موضع الاثبات فيكون خاصاً قلت دخول اللام
في الجنس يوجب الاستغراق باتفاق اهل السنة قال الله تعالى ان الانسان اني
خسر دليله صحة الاستثاء واما العموم في مسألة الشرب فتارة ثبت بكونه نكرة
في سياق النفي وتارة بكونه محلي باللام فلا يكون الدخول وعنده مدس وبين
فان قيل يحتمل ان يكون للعهد لان الامر بشرب ابوال ابل كان كالمعهود
والمعروف وهذا متأخر عنه قلت عموم وجوب الاستنزاء في كل ابوال ينافية
فان قيل شرط صحة النسخ ان يكون الناسخ متأخراً وههنا التاريخ مجهول يحتمل
تاخر كل منهما عن الآخر قلت حديث العربيين مشتمل على حكيمين اباحه شرب
ما يؤكل كل لجه وجواز المثلة والمثلة كانت في صدر الاسلام نسخت بعد ذلك وكذلك
شرب بول ابل ونسخ المثلة دليل على تقدم الحديث فكان تقدم حديث
العربيين ثابتاً بدليل بخلاف الحديث الآخر حيث لم يثبت تقدمه بدليل بل بمجرد
احتمال فلا يكون معتبراً كذا في الشروح (قوله قوله عليه السلام المستحاضة
توضاً لكل صلوة نص يحتمل التأويل) لان الحديث مسوق في مفهومه فكان
نصاً ولكنه يحتمل التأويل اذا اللام يستعار للوقت (قوله مفسر فيه) اي الحديث الثاني
لا يحتمل التأويل فيكون مفسراً (قوله فرجع عليه) اي اذا كان الاول يحتمل
التأويل والثاني لا يحتمله فرجع الثاني على الاول وحل الاول عليه قال فخر الاسلام
في شرح التقويم وحكم المفسر اعتقاد ما في النص وانه لا يحتمل التأويل فيكون
اول من النص عند المقابلة قال شمس الاثمة مثاله ما قال عطاءنا فبين تزوج امرأة
شهر اول شهر يكون متعة لانكاحاً لان قوله تزوجت نص لانكاح ولكن احتمال
المتعة قائم فيه لان ياد به المتعة مجازاً وقوله شهر مفسر في المتعة لبس فيه احتمال
النكاح فان النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمعما رجحنا المفسر ورجحنا
النص على ذلك المفسر فكان متعة لانكاحاً وذكر غيره نظير التمارض بينهما
قوله عليه السلام المستحاضة توضاً لكل صلوة مع قوله المستحاضة توضاً
لوقت كل صلوة قال لان الاول مسوق في مفهومه فكان نصاً ولكنه يحتمل
التأويل لان اللام يستعار للوقت والثاني لا يحتمله فيكون مفسراً فرجع ويحتمل
الاول عليه ولكن الاولى ان يحتمل هذا نظير تعارض الظاهر مع النص او تعارض

الظاهر مع المفسر لما بينا ان الاعتبار لازدياد الوضوح للسوق انتهى هذا مذهب
شمس الأئمة وتبعه صاحب الكشف وهذا المقام تفصيل في الشروح لكن
لا يساعد المقام (قوله فهو نص فيها) اى وجوب قبول الشهادة نص في العدالة
لانه سبق الكلام للعدالة وقصده فيكون نصا بالسوق (قوله ومفسر لا ينفك
لا يمتثل التأويل والتخصيص بقبول شهادة غير العدول) لان الاشهاد انما يكون
للقبول فلا يمتثل قبول غير العدول فيكون مفسرا (قوله مقتضى لعدم القبول
الخ) مقتضى بالفتح مبتدأ ومحكم خبره واللام عوض عن الاضافة اى مقتضى
النص لعدم قبول الشهادة من المحدود في القذف وان تاب وعدل محكم في رد
قبول الشهادة منه والمقتضى بالفتح امام مفعول او بمعنى الاقتضاء لان زنة المفعول
من اوزان المصادر كذا في الكشف (قوله اذ لا يمتثل النسخ للتأيد اذ متعلق بمحكم)
اى محكم بقوله ابدأ فرجح قوله تعالى ولا تقبلوا شهدانهم ابدأ على قوله تعالى
واشهدوا ذوي عدل منكم (قوله واعترض باننا لانسلم ان الاول مفسر كيف الخ)
اى كيف لا يكون الاعتراض والامر يمتثل الايجاب والذنب وقد خص منه الاعنى
والعبد والمفسر فا ازيد وضوحا على النص فلحقه بيان قاطع فانسده به
باب التأويل ان كان محملا وان كان عاما فلحقه بيان قاطع فانسده به باب التخصيص
والاحتمال ان موجودان فيه فكيف يكون مفسرا (قوله ولانسلم ان الاشهاد انما
يكون للقبول) فلهذا لا يمتثل فقط كشهادة العيان والمحدد ودين في القذف
في النكاح لان النهي في قوله تعالى ولا تقبلوا دعوى الوصف من شهادته وهو الاداء
ويبقى اصل الشهادة وهو التحمل حتى انعقد النكاح بشهادة محدود في القذف
كما انعقد بشهادة الاعنى لان الشهادة في النكاح للتحمل لان الاداء فلا يترقب على
وصف الاداء لان عدم القبول انما يتصور اذا كانت الشهادة موجودة شرعا
ونفي اصلها وليس كذلك بل نفي وصفها فينعقد بشهادتهما كذا في البردوى
وشروحه (قوله واجيب بان المستشهد به للمفسر ذوي عدل لا غير) يعنى اجيب
عن الاعتراض الاول ان المستشهد به للمفسر ذوي عدل لا قوله واشهدوا ولا قوله
منكم حتى يعترض بان المفسر لا يمتثل التأويل والتخصيص وههنا لا يمتثل لهما
فكيف يكون مفسرا فاحتمالهما لهما لا ينساقى كون ذوي عدل مفسرا (قوله
والعدالة تقصد للقبول لا التحمل) يعنى واجيب عن الاعتراض الثاني بقوله والعدالة
تقصد للقبول يعنى ان الكلام سبق للقبول وقصده به لا التحمل (قوله وهذا)

اى ويبان هذا الجواب الذى ذكر بان المستشهد به للمفسر ذوى عدل فقط
 لا غير واحتمال المجاز فى الامر والتخصيص فى منكم لا ينافيه (قوله لانه ان كان خبرا
 محكما) اى لان المفسر ان كان خبرا من الشارع فمحكم الا ترى ان المفسر اجمعون فى قوله
 العالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لانه انقطع به الاحتمال بالكلية فصار مفسرا وهو
 اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما لان هذا اخبار عن فعل كائن واقع فيما مضى من
 الزمان والنسخ لا يجري فى مثل هذا اذ هو بيان انتهاء الحكم ولا يتردى الى الكذب
 او الغلط وهو محال على الله تعالى لانه منزله عنهما (قوله وان كان انشا) اى وان كان
 المفسر انشاء مثل الامر والنهي وغيرهما (قوله فليكل نوع منه محتملات مجازية)
 اى ليكل نوع من الانشاء مثل الامر والنهي محتملات مجازية لان الامر حقيقة فى
 الايجاب ويحتمل الندب والاباحة وغيرهما وكذا النهى حقيقة فى التحريم
 ويحتمل الكراهة والتخفيف والبأس وبيان العاقبة والدعاء وغيرهما فافصلنا فى الامر
 وانهى (قوله وكذا كونه محكما كالنهي فى لا تقبلوا) اى وككون المفسر محتملات
 مجازية كون المفسر محكما كالنهي فى لا تقبلوا شهادتهم ابداء (قوله فالتحقيق
 يقتضى ان يكون التمثيل بهما) اى بالمفسر والمحكم (قوله بقيد من الكلام لا بجموعه)
 الباء فى قوله بقيد متعلق بقوله يقتضى (قوله كالمفعول فى اقبلوا المشركين كافة) يعنى
 ان التمثيل بالمفسر فى الكلام بقوله كافة لا بجموع الكلام والا فاحتمال الضرب
 الشديد بالقتل مجازا باقى فى الكلام فكيف يكون مفسرا (قوله بان يكونا متواترين
 او مشهورين او خبري واحد) يعنى اذا تساوى الادنى والاعلى مثلا بان يكون
 الظاهر والنص متواترين او مشهورين او خبري واحد وكذا النص والمفسر وكذا
 المفسر والمحكم اذا تعارضوا مع كونهما متواترين فرجح النص على الظاهر
 والمفسر على النص والمحكم على المفسر ان كان المعارض مفسرا والارجح على
 النص والظاهر فى مسألة المتعة واما اذا كان الظاهر متواترا والنص مشهورا وكان
 الظاهر مشهورا والنص خبر واحد لا يرجح النص على الظاهر وكذا فى المفسر
 والمحكم وهذا قوله معنى وعلى هذا ففس اى ففس على هذا الباقي (قوله
 فلا يرجح نص خبر الواحد على ظاهر الكتاب) الفاء فذلك اى اذا كان حكم
 ظاهر الكتاب وجوب العمل بالذى ظهر منه يقين فلا يعمل بخبر الواحد لانه لا يوجب
 اليقين وان كان نصا فلا يرجح على قطعي الثبوت والدلالة (قوله واما الخفي) لما فرغ
 من اقسام الظهور وهى الظاهر والنص والمفسر والمحكم لان فى الكل معنى
 الظهور شرع فى اقسام الخفاء (قوله ولما كان هذه الاقسام) اى اقسام الخفاء

متباينة بلا خلاف لان الخفي اسم لكل ما اشتبه معناه وخفي مراده وانظاهر
 ما عرف مراده بسماع صيغته فيكونان متضادين وكذا خفاء المشكل وظهور النص
 وكذا خفاء المجمل وظهور المفسر وكذا خفاء المشابه وظهور المحكم بخلاف
 اقسام الظهور فانها متداخلة كما صرح به في بيان الظاهر نظير التداخل الاقسام
 الاربعة قوله تعالى فسجد الملائكة ظاهر في سجود الملائكة ونص في سجود
 الكل بقوله كلهم ومنسوس بقوله اجعون لنقطع الاحتمال بالكلية ومحكم لا يحتمل
 التسخيع فيكون الاقسام متداخلة (قوله عرف كلامها بحيث لا يتناول الاخر) بخلاف
 اقسام الظهور لان كلامها عرف بحيث يتناول الاخر فقبلها ازداد ظهورا ثم
 وثم (قوله خافي مراده بعارض غير الصيغة) اى بسبب عارض لا ان يكون اللفظ
 خفيا في نفسه هذا مسلك فخر الاسلام في شرح التقويم لانه قال آية السرقة ظاهرة
 في كل سارق ولكنها خفية في حق الطرار والنباش لاسمك شمس الائمة لانه قال
 بعارض في الصيغة فكان قول المص وقول فخر الاسلام بعارض غير الصيغة وعنى به
 ان الخفاء في الصيغة وهو السارق وبالعارض الطرار والنباش مثلا لا ان يكون
 اصله خفيا فيكون موافقا لما ذكر فخر الاسلام لان الآية صارت خفية بسبب
 العارض مثل الطرار والنباش وقيل المراد من الصيغة في كلايهما نظم الآية
 والمراد من الصيغة في كلام شمس الائمة صيغة الطرار والنباش فلاختلاف اذا
 بين كلام شمس الائمة وبين كلايهما ولكن الوجه الوجه هو الاول انتهى ولم
 يلتفت المص الى ما عاله فخر الاسلام في البردوى ان ذلك اى الخفي مثل الطرار
 والنباش لان شراح البردوى قالوا فيه تسامح لانهما ليسا بخفيين بل آية السرقة
 خفية في حقهما ولكن لما حصل المقصود لم يلتفت الى جانب اللفظ والاولى ان يقال
 وذلك مثل آية السرقة في حق الطرار والنباش انتهى وقال فخر الاسلام في البردوى
 اسم لكل ما اشتبه معناه وخفي مراده بعارض غير الصيغة لان ينال الاباطيل
 انتهى قبل ما اشتبه معناه من حيث اللغة على السامع دون المتكلم وخفي مراده
 اى الحكم الشرعي كما انه عنى السارق لغة وهو اخذ مال الغير على سبيل الخفية
 اشتبه في حق الطرار والنباش وكذا حكمه وهو وجوب القطع خفي في حقهما
 والاشبه انهما ينبآن عن معنى بمنزلة المتعريف وهذا لم يذكر المص الاول تقليدا
 بالتحصير والتقويم لانه لم يذكر الاول فيهما قالا بعارض غير الصيغة تحقيقا للمقابلة
 فان الظاهر ظهوره من حيث الصيغة فثبت فضده الخفاء الوارد من غير الصيغة
 اذ لو كان الخفاء من حيث الصيغة يكون الخفاء والغموض اكثر وازيد من الظهور

في الظاهر فيكون الخفاء بسبب عارض لا ان يكون اللفظ خفيا في نفسه فان اية
 السرقة ظاهرة في كل سارق لم يعرف باسم آخر ولكنه خفية في الطرار والنباش
 بعارض لاختصاصهما باسمين آخرين يعرفان بهما واختلاف الاسماء يدل
 على اختلاف المعاني فبعد ايهذه الواسطة عن اسم الله رقة فلهذا خفيت الاية
 في حقهما (قوله فان قيل ينبغي ان يكون الخفي الخ) يرد هذا السؤال على قوله
 بعارض غير الصيغة فينبغي ان يقال ينبغي ان يكون ظهور الظاهر بغير الصيغة
 لطنا بقى الخفي لانه انما ذكر هذا القيد تحقيقا للمقابلة فان الظاهر ظهوره من
 حيث الصيغة فحسب فصد الخفاء الوارد من غير الصيغة اذ لو كان الخفاء من
 حيث الصيغة يكون الخفاء والغرض اكثر وازيد من الظهور في الظاهر فلا يكون
 مقابلا له (قوله الخفاء بنفسها) وهو الكناية (قوله فوق الخفاء بعارض وهو الخفي)
 والفرق بين الخفي والكناية ان الكناية قد تكون تعريفا بغير كالضرب بابا العيياء
 والخفي ما شبه مراده بعارض يقال بالتأمل ونقرر هذا في قوله تعالى والسارق
 والسارقة هذا ظاهر في معناه لكن فردا من افراد السارق اختص باسم خفي
 مراده بهذا النص كالطرار فاذا طلب معناه زال الخفاء ويثبت قطع اليد بقوله
 تعالى والسارق والسارقة وتقرير الكناية في قوله تعالى اوجاء احدكم منكم من الغائط
 تعريف للمحدث بالمكان المطين من الارض كذا في شروح البرزوى (قوله
 لم يكن في اول مراتب الخفاء) فليكن مقابلا للظاهر بل يكون مقابلا للنص
 لان ظهور النص مستفاد من غير الصيغة مع الظهور الكائن في الصيغة اولا
 فيكون مقابلا للنص ويستلزم التسوية بينهما وبين الكناية واما على اراد
 السؤال على ما قلنا يلزم ان يكون الظاهر نصا لان الظهور المستفاد من غير
 الصيغة يكون مع الظهور الكائن في الصيغة اولا فيلزم التسوية بين الظاهر
 والنص وكذا الخفي والكناية ايضا (قوله كالسارق خفي في حق الطرار والنباش
 لاختصاصهما باسميهما) يعني مثال الخفي كالسارق في قوله تعالى والسارق
 والسارقة وان كان ظاهرة في ايجاب القطع على كل سارق سرق نصا كاملا
 من حرز كامل لكنها خفي في حق الطرار والنباش لان السارق يختص باسم
 ونهما اختصاصا باسمين آخرين سوى السارق والاختصاص باسم آخر اما لنقصان
 في فعله او الكمال فان كان الكمال في فعله وفعله في جنائنه نحو الطرار يجب
 القطع بالاتفاق لان الطرار اسم لقطع الشيء عن القبطان يضرب غفلة وفترة
 بقره وهذه المسارقة في غاية الكمال وتعدية الحدود في مثله في تهابة الصحة

والاستقامة كذا في البردوي وان كان لنقصان نحو النباش اختلف العلماء قال
ابو حنيفة ومحمد لا يقطع النباش البيعة سواء كان القبر في البيت او في غير البيت
بعبدا كان من العمران او قريبا منه وقال ابو يوسف يقطع النباش وهو قول
الشافعي ثم اختلف اصحاب الشافعي قال بعضهم يقطع اذا سرق من قبر
في بيت محرر او في مقبرة متصلة بالعمران اما اذا كان في مقبرة بعيدة من العمران
فلا يقطع وعليه الغزالي وقال بعضهم يقطع وان كان القبر في المقبرة وعليه
الغزالي الشافعي وذكر في المبسوط شمس الائمة واختلف مشايخنا فيما اذا كان
القبر في بيت مقفل والاصح عندي ان لا يوجب القطع سواء نبش الكفن او اخذ
ما لا آخر من ذلك البيت اعلم ان من اوجب القطع على النباش تمسك بالنص
والمعقول اما النص فقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فعوم
الاية يتناول لان النباش سارق فان قيل اختصاصه باسم اخر دليل على انه
لم يدخل تحت هذا النص قلت اختصاص النوع باسم اخر لا يدل على عدم دخول
ذلك النوع تحت جنسه نحو السلم والصرف لانهما اختصاصا باسمين آخرين ومع
هذا دخلا تحت مطلق البيع وكذا الانسان داخل تحت الحيوان مع انه اختص باسم
آخر وهو الانسان وكذا الطرار فان اختصاصه باسم اخر لا يمنع من الدخول
وروي النبي صلى الله عليه وسلم قطع يد نباح وروي عن عائشة رضي الله عنها
انها قالت سارق امواتنا كسارق احيائنا وروي عمر رضي الله عنه امر بقطع
ابن مسعود حين سأل عن النباش واما المعقول فلانه سرق ما لا متوقفا ببيع فبينه
نصابا من حرز يقصد حفظه فيه فصار كلباس الحي وكسرة الغنم من الحظيرة
والغنمية من الغنم والدراهم من الصندوق ولا يلزم عليه سرقة مال آخر موضوع
في القبر حيث لا يقطع لانه لبس بحرزه قصدا وكذا لو كان الكفن زائدا على
المسنون فصار القبر كالحظيرة فانها حرز للغنم دون الامتعة فكذا القبر حرز
لكفن دون الزائد وتمسك ابو حنيفة ومحمد المنقول والمعقول اما المنقول فقوله
تعالى والسارق والسارقة وجه الاستدلال ان السرقة اخذ مال متقوم بملاك
من عين بحفظه قصدا فتعزى غنله او حرز يقصد حفظه فيه والنباش ناقص
في جميع المعاني فلا يكون سارقا فلا يدخل تحت هذا النص اما قصور المعقول
فلان النباش وهو تفتيش التراب واخذ الكفن من الميتم وهذا من اربذل الافعال
وارداء الخصال واخسه بشهادة العرف والمعروف بخلاف فعل السرقة فانه
يدل على خطر المأخوذ على انه ذو قدر وقيمة فان السرقة قطعة من حرير

قال النبي صلى الله عليه وسلم لعائشة رضي الله عنها اني ارى صورتك على سرقة
من حرير اى قطعة من حرير ولهذا اطلق الفقهاء على ان القطع لا يجب في شئ
من التساقية والحقير وما يوجد مباحا وتفقوا على اشتراط النصاب لظهور
خطر الفعل فظهر ان فعل النيش لا يساوى السرقة واما قصور المال
من حيث القيمة فلانه لا يقوم مثل ما قوم قبل التكفين واما من حيث المالبية
فلانها عبارة عن الثقل والادخال لوقت الحاجة والكفن يوضع مع الميت للبري
والزوى ولهذا يوضع في الثرى لانه اقرب الى البلى وقد اشار الصديق رضي الله
عنه الى هذا بقوله اغسلوني ثوبى هذين وكفنوني فيهما فانهما للصديق والى
احوج الى الجديد واما نقصان الملك فلان الكفن ليس بمملوك للوارث لبقاء
ملك الميت فيما يحتاج اليه من قرضاء الديون والكفن مقدم على الدين فيكون
مقدما على الارث بالطريق الاولى وليس بمملوك للميت حقيقة لان الموت ينساقى
المالكية لانها عبارة عن القدرة والموت يثبت العجز واما نقصان الحفظ فلان النباش
يسارق عن عين من يهجم عليه اى يدخل بقتة ممن لبس بحفاظ للكفن ولا قصد
الحفظ واما نقصان الحرز فلانه لا يخلو واما ان يجعل القبر حرزا بنفسه او بالميت
والقبر ليس بحرز بنفسه لانه لو دفن فيه غير هذا الثوب من جنس الكفن ثم سرق
لا يجب عليه القطع وما كان حرزا لشيء كان حرزا لجنسه لا محالة لان معنى الصيانة
لا يختلف في جنس واحد ولا يصير حرزا للميت لانه جسد لا يحرز نفسه وكيف
يحرز غيره واما القبر يحفر صيانة للميت من الضباع وسائر اهل الناس
لئلا يكون مأكولا للضباع ولو كان حرزا انما يكون للميت لا للكفن واما الجواب
عماروى انه قطع نباشا فعارض بما روى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال لا قطع
على الخنثى وهو النباش بلغة اهل المدينة كذا فسر ابو عبيد فاذا تعارض الفعل
والقول فرجح القول على الفعل فيحمل على السياسة وكذا حديث عمر يحمل
على السياسة لان الامام يفعل ذلك كما قطع ابو بكر ايدى نسوة ضربن الدفوف
اظهارا للشتمات بفوت النبي صلى الله عليه وسلم واما ما روت عائشة رضي الله
عنها فمحمول في التشبيه على استحقاق الاثم اذ لا عموم في كاف التشبيه فالتفصيل
في البردوى وشروحه (قوله وحكمه اعتقاد حقيقة المراد من اللفظ الخفى) اى
حكم الخفى اعتقاد حقيقة المراد من الخفى عند الله بعد انكشافه ببسط القروع
بالاجتهاد وكذا اعتقاد حقيقة المراد عند الله بالمشاهدة قبل يوم القيامة (قوله ثم النظر
في ان اختفاه) اى ثم الفكر في اختفائه وانما فسرنا بالفكر لان النظر اذا تعدى

بنى يكون بمعنى الفكر نحو نظرت في الامر اى تفكرت فيه و اذا تعدى بالى يكون
 بمعنى الرؤية نحو نظرت الى من حسن الله وجهه و اذا تعدى بالباء يكون
 بمعنى الشفقة و المطف نحو نظرت الامير بفلان و اذا تعدى بنفسه يكون بمعنى الانتظار
 نحو انظر وناقبنا من نوركم كما سبق (قوله لمزية لما خفي فيه) اى لمزية الطرار
 على معنى السارق الذى هو ظاهر فيه فيقطع بالاتفاق لانه اذا اوجب الناقص
 القطع وهو السارق فايجاب القطع فى الزائد بطريق الاولى (قوله او نقصان
 لما خفي فيه) عم هو ظاهر فيه فى ذلك المعنى فلا يشمله فلا يقطع مدانى حشيفة و محمد
 خلافا لابي يوسف و الشافعى (قوله و اما المشكل فما خفى مراده بحيث لا يدرك
 ذلك المراد الابتناء و النظر) وفى البردوى لا ينال بالطلب بل بالتأويل ليميز
 عن اشكاله و هذا فوق الخفى انما قال المص بتأمل لان التأويل لا يكون الابتناء
 و يؤيد ما قاله صاحب المنار فى كشف الاسرار فلا ينال الخفى بمجرد الطلب
 بل بالتأمل بعند الطلب انتهى (قوله سمي به لدخوله فى اشكاله و امثاله) اى
 اشابه هذا اشارة الى ما اخذه قال شمس الائمة المشكل مأخوذ من قولهم اشكل
 على كذا اى دخل فى اشكاله و امثاله وهو اسم لما يشبه المراد منه بدخوله فى اشكاله
 على وجه لا يعرف المراد الابدليل يتميز به من بين سائر الاشكال وقال فخر الاسلام
 المشكل وهو الداخل فى اشكاله و امثاله مثل احرم فلان اذا دخل فى الحرم واشتق
 اذا دخل فى الشتاء انتهى وقال بعضهم احرم اذا دخل مكان الاحرام
 وفى الجوهرى احرم الرجل اذا دخل فى حرمة لانه تكثر واحرم الرجل اى دخل
 فى الشهر الحرام واحرم بالحج والعمرة لانه يحرم عليه ما كان حلالا قبل كالصيد
 والنساء انتهى ملخصا اقول حاصله ان قولهم احرم يستعمل فى الدخول فى الزمان
 و المكان وقال القاضى الامام ابو زيد صاحب التقويم هو الذى اشكل
 على السامع طريق الوصول الى المعنى لدقة المعنى فى نفسه لا بعراض فكان
 خفاؤه فوق الذى كان بعارض حتى كاد المشكل يلحق بالجهل وكثير من العلماء
 لا يهتمون الى الفرق بينهما (قوله وهو قسمان لان ذلك الخفاء) الاولى ان يقول
 لان ذلك الاشكال لان الاشكال فوق الخفاء والتقسيم للاشكال لا الخفاء واما ان تقسم
 الى قسمين لان الاشكال انما يقع لغرض فى المعنى والاستعارة بدعية لا غير (قوله
 اما لغرض فى المعنى المراد ودقة فيه) عطف مترادف او تفسيرى اى لغرض
 اللفظ فى المعنى المراد الشرعى لا لغرض فىحتاج الى الطلب والتأمل باعتبار دقة
 فى معنى اللفظ (قوله نحو وان كنتم جنبا فاطهروا) هذا نظير المشكل لغرض اللفظ

في المعنى فانه مشكل في حق الفم والانف لانه امر بغسل جميع البدن والباطن
 خارج منه بالاجتماع للتعذر فبقى الظاهر مراداً وللفم والانف شبه بالظاهر حقيقة
 وحكما وشبهه بالباطن كذلك لانه باطن من وجه فاشكل امرهما باعتبار هذين الشبهين
 فبعد الطلب الحقنهما بالظاهر في الطهارة الكبرى احتياطاً حتى وجب غسله
 في الجنابة (قوله وفي الباطن في الصغرى) اى فالحق الفم والانف بالباطن
 في الصغرى وهى الوضوء فلا يجب غسلهما في الحدث الاصغر (قوله وهذا اولى
 من العكس) اى الحاق الفم والانف بالظاهر في الجنابة والحاقهما بالباطن في الوضوء
 اولى من الحاقهما في الوضوء بالظاهر وفي الجنابة بالباطن لان قوله فاطهروا
 بالتشديد يدل على المبالغة اى مبالغة التطهير لانه امر بالاطهار وهو تطهير
 جميع البدن واومن وجه الا ان ما يتقدر ايصال الماء اليه خارج من حكم البدن
 او النص كالعين لانه خرج بقوله وما جعل عليكم في الدين من حرج لان ايصال
 الماء الى العين سبب للعمى ولبس في ايصاله الى داخل الفم والانف حرج فبقى
 داخلاً تحت الوجوب هذا معنى التأمل بعد الطلب لا قوله فاغسلوا اى
 لا يدل قوله فاغسلوا على المبالغة فيحمل مبالغة التطهير بغسل الفم والانف
 على الجنابة اولى من غسل فاغسلوا على مبالغة الغسل وهو التطهير في الوضوء
 (قوله فان قيل معنى التطهير الخ) اقول هذا السؤال لصاحب الكشف
 في رد تطهير بعض الاصوليين في المشكل بقوله تعالى فان كنتم جنياً فاطهروا
 حيث قال هذا معنى فقهى لطيف الا ان ما ذكروه لا يصلح نظيراً للمشكل لان
 المشكل ما كان في نفسه اشتباه وابس ما ذكروه كذلك لان معنى التطهير اغسنة
 وشرعاً معلوم وليكنه اشبهه بالنسبة الى الفم والانف كاشتباه لفظ السارق
 بالنسبة الى الطرار والنباش فكان من نظائر الخفى لا من نظائر المشكل ذكر
 شمس الائمة المكردى ان من نظائر المشكل قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر
 ولا بد ان يوجد ليلة القدر في اثني عشر شهراً فيؤدى الى تفضيل الشيء على نفسه
 بثلاث وثمانين مرة فكان مشكلاً فبعد التأمل عرف ان المراد الف شهر ابس
 فيها ليلة القدر لا الف شهر على الولاء ولهذا لم يقل خير من اربعة اشهر وثلاث
 وثمانين سنة لانها يوجد في كل سنة لا محالة فيؤدى الى ما ذكرنا اقول ومثله
 قوله عليه السلام من قرأ يس يريد بها وجه الله تعالى غفر الله له واعطى
 من الاجر كائناً قرأ القرآن اثنى وعشرين مرة وفي رواية من قرأ سورة يس
 كان كمن قرأ القرآن عشر مرات ففيه تفضيل الشيء على نفسه ايضاً فبعد

التأمل عرف ان معناه فكأنما قرأ القرآن عشر مرات او اثنين وعشرين مرة
بدونها لانهما ومن نظائره قوله تعالى فأتوا خريجتكم اني شئتم اني شئتم معناه
علي السامع ان اني بمعنى كيف او بمعنى اين فعرف بعد الطلب والتأمل انه بمعنى
كيف بفريضة الحرث فان الدبر موضع الفرج والقبيل موضع الحرث وبدلالة
حرمة القربان في الاذى العارض وهو الحيض وفي الاذى اللازم اولى انتهى
اقول حاصله كلامه تنظير شمس الأئمة وتنظيرنا في المشكل ظاهر لاخفاء فيه
واما تنظير بعض الاصوليين بقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا خفي لظهور
فيه (قوله فانه عبارة عن غسل جميع ظاهر البدن) اي فان التطهير في الغسل
عن الجنابة عبارة عن غسل جميع ظاهر البدن لان الجنابة تسري الى جميع
البدن فيها فوجب التطهير بامر فاطهروا لكن فيه ضموض لا يعلم قبل الطلب
والتأمل ان ظاهر البدن هو البشرة والشعر وهو الحية في الرجال والظفاير
في النساء مع داخل الفم والانف ام لانهما ليسا من ظاهر البدن من وجه ومنه
من وجه والباطن من كل وجه بخارج منه بالاجماع للتعذر فيقي الظاهر مر اذا
منته فصارت الآية في تطهير الفم والانف فامضا بالشبهين لا يعلم قبل الطلب
والتأمل فاشكل امرهما فبعد الطلب الحفظا بظاهر البدن احتياطاً ولو كانا
من وجه لان صبغة المبالغة تدل على هذا في غير المتعذر فيكون الخفاء في نفسها
لا بمرض فيكون مشكلاً لاخفيا اقول مر ادساحب الكشف ان التطهر بظاهر
في غسل ظاهر البدن ودخل الفم والانف ليس بظاهرين فيلزم اخفاء
على ظاهر البدن من عارض غير الصبغة فيكون خفيا حاصله اعتبر المص
ظاهر الفم والانف وصاحب الكشف داخلهما فيكون الآية خفية من وجه
ومشكلاً من وجه ولكل وجهة لكن الاولى ما قاله صاحب الكشف لان التنظير
للمشكل بغير هذه الآية يمكن كما ذكره شمس الأئمة الكردي وليس فيه ايراد
وفيه يرد ما ورد وان امكن الجواب بالتكلف ويؤيد ما قلنا قوله والاحسين ان يجعل
منشأ الاشكال فتأمل (قوله المبالغة المستفادة من الاطهار) وفيه تسامح فالاولى
ان يقال المبالغة المستفادة من الامر بالاطهار (قوله فانهما يحتمل ان يكون
من جهة الكيفية) اي فان المبالغة يحتمل ان يكون من جهة الكيفية (قوله
كانهيب اليه مالک) الظاهر ان يقول كما ذهب اليه الشافعي لانهما سستان في الغسل
عنده لقوله عليه السلام عشر من الفطرة اي من السنة وذكر منها المضمضة
والاستنشاق ولهذا كانا سستان في الوضوء كذا في الهداية اقول يريد ان الحد يث

معمول به في الموضوع فيكون معمولاً به في الغسل ايضاً لا استواءهما في الدخول
تحت الاطلاق فيلزم ان يحمل المبالغة على جهة الكيفية (قوله فبعد ما نظر
في المحامل) اي بعد الفكر في محامل المبالغة (قوله ظهر ان المراد هو الثاني) اي
ظهر ان المراد في المبالغة تخص بجهة الكمية (قوله فاذا وضع الاشكال بعد
التأمل) بان يكون المراد الثاني اندفع الاشكال وهو جهة الكيفية (قوله اود لك الخفاء)
بالنصب عطف على قوله ذلك الخفاء اي ولان ذلك الخفاء لاستعارة بديعة
وهي قسم ثان من المشكل (قوله نحو قوارير من فضة) يعني نظير الاستعارة البديعة
نحو قوارير من فضة (قوله اي تكونت منها) اي تكونت القوارير من الفضة مع ان
القوارير لا يكون من الفضة وما كان من الفضة لا يكون قوارير لان القوارير جمع
قارورة وهي من الزجاج لامن الفضة ولكن للفضة صفة كمال وهي نفاسة جوهرية
وبياض كونه وصفة نقصان وهي انها لا تصفو ولا تشفى وللقارورة صفة كمال
ايضا وهي الصفاء والشفيف وصفة نقصان وهي خساسة الجوهر فعرف بعد
التأمل ان المراد من كل واحد صفة كمال وان معناه انها مخلوقة من فضة وهي مع
بياض الفضة في صفاء القوارير وشفيفها وهذا معنى تفسير المص باي تكونت
منها وهي مع بياض الفضة وحسنها الخ حاصله ان هذا استعارة بديعة بحجية
وغريبة وهي ان يأخذ صفتين محمودتين من جوهرين وجههما في شيء واحد
مثل قوله تعالى فصب عليهم ربك سوط عذاب فلا يصح دوام وشمول فلا يكون
له شدة وللسوط عكسه اي شدة وابلان فاستعير الصب للدوام والشمول والسوط
للشدة والابلان اي انزل عليهم عذاباً شديداً مولماً دائماً شاملاً كالسوط الذي لا ينقطع
وقبل ذكر الصب اشارة الى انه من السماء اي من عند الله وذكر السوط اشارة
الى ما احل بهم في الدنيا من العذاب العظيم بالقياس الى ما عذب الله لهما في الآخرة
كالسوط اذا قيس الى سائر ما يعذب به وقوله تعالى واذا قها الله لباس الجوع
والخوف فاللباس لا يذوق ولا كنهه يشمل الظاهر ولا اثره في الباطن والاذافة اثرها
في الباطن ولا يشمل لها فاستعيرت الاذافة لما يصل من اثر الضرب الى الباطن
واللباس للشمول فكأنه قيل فاذا قهم ما غشيه من الجوع والخوف اي اثرها واصل
الى بواطنهم وبيان النظائر الثلاثة منقول من العلامة شمس الأئمة الكردي (قوله
استعارة الاسد للشجاع) اي كاستعارة الاسد على نزع الخافض (قوله ثم جعلت من
الفضة) اي استعيرت القوارير اولاً لما يشبهها في الصفاء والشفيف ثم جعلت
القوارير من الفضة لان المراد من كل واحد صفة كمال وان معناه انها مخلوقة

من الفضة وهي مع بياض الفضة في صفاء القواز يروشفقها (قوله ثم الطلب) لى
النظر في محامله لغرابته مثل رجل اغترب عن وطنه فاختلط باشكاله من الناس
فيطلب موضعه فصار خفيا بمعنى زائد على الخفى كذا في البردوى (قوله ثم
التأمل) اى التكلف في الفكر اى يتأمل في امثاله واشكاله ليتوقف عليه والمشكل
يقابل النص (قوله واما الجمل فماخفى مراده بحيث لا يدرك الا ببيان يربى) قال
فخر الاسلام وهو ما ازدهت فيه المعاني واشتبه فيه المراد اشتباها لا يدرك بنفس
العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم بالطلب ثم بالتأمل في ذلك قبل قوله ما ازدهت
فيه المعاني زائد في التعريف اذ يكفيه ان يقول ما اشتبه المراد اشتباها لا يدرك
الا باستفسار كما قال شمس الأئمة وهو لفظ لا يفهم المراد منه الا بالاستفسار الجمل
وقال القاضي الامام ابو زيد في التوقييم هو الذي لا يعقل معناه اصلا ولكنه احتمل البيان
وقال الاخر هو ما لا يمكن العمل به الا ببيان يقتضيه قال صاحب الكشف الاحصل
المقصود وهو فهم المعنى لا ضمير في طرح التكليف وبيان اسباب الاشتباه انتهى
ولهذا اختصر النص في تحديد الجمل لان خير الكلام قل ودل خصوصا
في التعريفات (قوله كن اغترب عن وطنه بحيث انقطع اثره) يعنى ان الجمل كرجل
اغتار الغربة عن وطنه بوجه انقطع به اثره اى علامته التى يعرف بها اهله فح
لا يعرف ولا يتوقف عليه الا بالاستفسار كذا في البردوى وفى نسخة اخرى ذكر
كرجل غاب عن بلده ودخل في بلدة اخرى لا يعرفه اهل تلك البلدة بالتأمل فيه
بل بالرجوع الى بلده حتى لو شهد لا يحل للقاضى ان يقضى بشهادته ولا للمركب
ان يعدله الا بالرجوع الى اهل بلده ليعرف حاله فان طريق دركه متوهم اى مرجو
من جهة الجمل والجمل يقابل المفسر لانه مأخوذ من الجملة كما ان في الجملة لا يدرك
كل واحد على التفصيل كذا في الجمل فيكون مقابلا للتفصيل ايضا كذا في
البردوى وشروحه (قوله يربى احتراز عن المنشابه) فان بيانه لا يربى يعنى اذا صار
المراد في الجمل مشتبا على وجه لا طريق لدركه حتى سقط طلبه ووجب اعتقاد
الحقيقة فيه سمي منشبا بها بخلاف الجمل فان طريق دركه متوهم وطريق
دركه المشكل قائم اى ثابت بدون بيان يتحقق به بل يعرف بالتأمل في مواضع اللغة
واما المنشابه فلا طريق لدركه الا التسليم فيقتضى اعتقاد حقيقة المراد به عند الله
قبل يوم القيمة فان المنشابهات تنكشف يوم القيمة (قوله لانه اما ان لا يفهم الخ)
اللام علة وجه الحصر في الثلاثة يعنى يتحصر الجمل في انواع ثلاثة نوع لا يفهم
معناه كالهلو ع قبل التفسير لغرابته (قوله لو فهم ذلك المعنى لكنه لم يرد)

أى نوع معناه مفهوم لغة ولكنه ليس بمراد (قرله كالربوا والصلوة والزكاة) أى كاية
 الربوا بحمله لا لشبهه المراد لأنها فى اللغة الفضل المطابق ولكن الله تعالى ما اراده
 فلحقها البيان بالحديث الوارد فى الاشياء الستة وهو غير شاف فيصير المجمل
 مأولا ولهذا قال عمر رضى الله عنه خرج النبي من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا
 وهذا النوع من البيان قد يحتاج فيه الى الطلب والتأمل لان المجمل يمثل هذا
 البيان يخرج عن حيز الأجل الى حيز الاشكال بخلاف الصلوة والزكاة فانهما
 يجملان لانهما فى اصل الوضع للدماء والنماء فلحقتهما البيان شافيا فيصير المجمل به
 مفسرا كذا فى الكشف (قوله او ذلك المعنى اللغوى متعدد) والمراد واحدهما
 ولم يمكن تعيينه اذ لا ترجح لاحدهما على الاخر الخ أى نوع معناه معلوم لغة
 الا انه متعدد والمراد واحد منها ولم يمكن تعيينه لا بسداد باب الترجيح فيه
 لان المعانى تواردت وتزاحت على اللفظ الواحد من غير رجحان لاحدهما على
 الباقي كما فى المشترك فى اصل الوضع فيكون معنى الاجال والابهام توارد المعانى
 باعتبار الوضع فقط فى هذا القسم وفى القسم الاول باعتبار غرابة اللفظ وفى الثانى
 باعتبار ابهام المتكلم الكلام كذا فى الكشف (قوله او الغفلة من الوضع
 الاول الخ) فيه بحث فتأمل فى دليله (قوله وهو أى بيان المجمل تفسير ان شفى)
 يعنى ان بيان المجمل قد يكون بياناً شافياً وبصير المجمل به كيان الصلوة والزكاة
 بفعل النبي وقوله عليه السلام (قوله وتأويل ان افاد الظن) عطف
 على قوله تفسير يعنى بيان اللاحق بالمجمل قد يكون غير شاف وبصير المجمل
 مأولا ان افاد الظن با اراد كيان مقدار مسح الرأس على الناصبة فلا يكون
 المجمل كما كان قبل البيان لان مقدار الناصبة معلوم من وجهه فيلغى ان يكون
 مجتمعا ولا (قوله والاى وان لم يفد البيان الظن بالمراد يحتاج اولا الى الطلب الخ)
 اقول فى قوله اولا نظرا لانه ان لم يفد البيان اللاحق الى المجمل الظن بالمراد بل يحتاج
 الى الطلب وانتأمل بعد البيان كيان الربوا بالحديث الوارد فى الاشياء الستة
 لان عمر رضى الله عنه قال خرج النبي من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فيحتاج
 فيه من الاستفسار اولا بعد البيان (قوله فيكون مشكلا الخ) لان مثل هذا البيان
 يخرج عن حيز الاجمال الى حيز الاشكال لان ما يحتاج اليه فى المشكل وهو
 الطلب والتأمل وهذا بعد البيان كذلك (قوله ثم اذا استخرج يكون مأولا)
 يعنى بعد استخراجه عن اشكاله بالتأمل يكون مأولا (قوله كالربوا فانه محلى باللام
 فيستغرق جميع انواعه) يعنى يسان ما قاله المص ان المجمل يصير مشكلا بعد

البيان وهو الربوا لانه مع اجباله اسم جنس محلى باللام فبستغرق جميع انواعه
والنبي صلى الله عليه وسلم بين الحكم في الاشياء من غير قصر عليها بالاجماع
فالحكم فيما وراء الستة غير معلوم كما كان قبل البيان فينبغي ان يكون مجملا
فما سواها الا انه احتمل ان يوقف على ما وراها بالتأمل في البيان فيكون مشكلا
فيه لا مجملا كذا في الكشف (قوله ثم لما استخرج المراد وحكم بان العلة هي القدر
والجنس صار مأولا) يعني بعد الوقوف على المعنى المؤثر صار مأولا ولا فيه ايضا
فصار تقدير الكلام لا بد من الرجوع في الربوا الى كل الواعه ثم الطلب والتأمل
في البعض وحين الطلب والتأمل فيما وراء الستة يكون المجمل مشكلا لان ما يحتاج
اليه في المشكل وهو الطلب والتأمل وبعد الوقوف على العلة المؤثرة صار مأولا
فيه ايضا لان المراد هو الطلب والتأمل في اللفظ لازالة الحفاء كما في المشكل وبعد
الاطلاع على المعنى المؤثر يصير مأولا كذا في الكشف (قوله فما انقطع رجاء
معرفة مراده) اي انقطع رجاء الامه عن معرفة مراد الله اياه قبل يوم القيمة
(قوله طه ويس والم) والروى ون وغيرها (قوله لانها اسماء حروف يجب
ان يقطع عن الاخراج) اي حروف يجب ان يقطع في التكلم كل حرف منها
عن الباقي بان يوثق كل منها على هيته كقوله الف لام ميم بخلاف قوله الم فانه
يجب ان يوصل بعضها ببعض فيفيد المعنى وهذه الالفاظ وان كانت اسماء حروف
لكنها يسمى حروفا باعتبار مدلولاتها تجوزا (قوله قد يطلق على الكلمة لانها من
اقسامها) والكلمة تطلق على الكلام يقال كلمة جريدة لقصيدة كذا في الكشف
والحرف يطلق على الكلام ايضا قال السبوطي في الاتقان اخرج الحاكم عن
ابن مسعود رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم كان الكتاب الاول ينزل
من باب واحد على حرف واحد ونزل القرآن من سبعة ابواب على سبعة احرف
زاجر وأمر وحلال وحرام ومحكم ومنشابه وامثال واخرج ابن جرير عن ابن
عباس مر فوعا انزل القرآن على اربعة احرف حلال وحرام لا يعضد احد
بجهالة وتفسير تفسره العرب والعلماء او منشابه لا يعلمه الا الله ومن ادعى بعلمه
سوى الله فهو كاذب انتهى وانت خبير ان هذا يدل بعدم الاعلام الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم واذا جاز ان يعرفه مع قوله وما يعلم تأويله الا الله لحاز ان يعرفه
الرايون من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين (قوله وقيل انها ليست
من المنشابه) اي ان المقطعات في اوائل السور ليست من المنشابه بل يكون
من جنس التكلم بالرمز فيحمل التأويل والدليل على انها ليست من المنشابه

تأويل بعض السلف مثل ابن عباس وغيره هذه الحروف من غير رد وانكار من
الباقين عليهم قال ابن عباس رضي الله عنهما اعلم ان كل القرآن الا اربعة
العلمين والحنان والقيم والاواه ثم روى عنه انه علم ذلك روى عنه انه كان
يقول الاسخون في العلم يعلمون تأويل المتشابه وانما من يعلم تأويله وهو مذهب
أكثر الناس آخرين وان الوقف على قوله والاسخون في العلم لا يعنى ما قبله والواو
للعطف لا الاستئناف وهو مذهب عامة المعتزلة قالوا لو لم يكن للراسخ حظ
في العلم بالمشابه الا ان يقولوا آمنة كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجاهل
لانهم يقولون ذلك ايضا كذا في الكشف وقال العتيبي منا هكذا حاصلة اختلف
العلماء في التشابه منشأ الاختلاف على قوله والاسخون في العلم هل هو معطوف
ويقولون حال او مبتدأ خبره يقولون والواو للاستئناف وعلى الاول طائفة يسيرة
منهم مجاهد وهو رواية عن ابن عباس فاخرج ابن المنذر من طريق مجاهد عن ابن
عباس في قوله وما يعلم تأويله الا الله والاسخون في العلم قال انما من يعلم تأويله واخرج
صديق حميد عن مجاهد في قوله والاسخون في العلم قال يعلمون تأويله ويقولون آمنة
واخرج ابن حاتم عن الضحاك قال الاسخون في العلم يعلمون تأويله لو لم يعلموا تأويله
لم يعملوا ناسخه من منسوخه وحلله من حرامه ولا يحكمه من مشابيه واختار
هذا القول النووي وقال في شرح المسلم انه الاصح لانه يبعد ان يخاطب عباده
بما لا سبيل لاحد من الخلق الى معرفته وقال ابن الحاجب انه الظاهر كذا في الاقان
(قوله والاكثر على الاول) اي عامة السلف من الصحابة والتابعين الى ان المقطعات
من المشابهات لاحظ لاحد في ذلك (قوله وائمانى) مشابه المفهوم (اي النوع
الثاني من المشابهة مشابه المفهوم) قوله كالاتواء المفهوم في قوله تعالى
الرحمن على العرش استوى (وان اول باسنيلاء الحكم كما هو رأى طائفة يقول
الاتواء الاسنيلاء نحو قد استوى عمرو على رضى الله عنهما على العراق من غير
سيف ودم مهران كذا في المواقف) قوله واليد المفهوم من قوله تعالى
يد الله فوق ايديهم (وان اول بقدره الله من الآخرين لم يكن لم ينقل عن احد
من السلف تأويل اليد والاتواء والوجه كانوا يؤخرون عن ذلك حتى قال
مالك ابن انس حين سئل عن قوله تعالى الرحمن على العرش استوى الاتواء
غير مجهول والكيف منه غير معقول والايمان له واجب والشك فيه شرك
والسؤال عنه بدعة كذا في الكشف وفي المواقف كما روى عن احمد الاتواء
معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة انتهى واخرج الدارمي في مسنده

عن سليمان بن يسار ان رجلا قال له صبيغ فقدم المدينة فسأل عن مثلثه القرآن
فارسل اليه عمر رضي الله عنه وقد اعد له عراجين الخيل فسأل من انت قال
انا عبد الله صبيغ فاخذ عمر عرجونا من عراجين فضر به حتى دمي رأسه كذا
في الاتقان اقول هذا يدل على شدة عمر رضي الله عنه في الحق وصلابته (قوله
هذه طريقة السلف) قال السبوطي في الاتقان واما الاكثر من الصحابة والتابعين
ومن بعدهم خصوصا اهل السنة ذهبوا الى الوقف على قوله الا الله وهو اصح
الروايات عن ابن عباس قال ابن السجستاني لم يذهب الى العطف الا شذوذة
قليلة واختاره العيني قال وقد كان يعتقد مذهب اهل السنة لكنه سبى في هذه
المسئلة فلا غرو فان لكل جواد كربة ولكل عالم هفوة قلت ويدل لصحة مذهب
الاكثرين ما أخرجه عبد الرزاق في تفسيره والحاكم في مستدركه عن ابن عباس
انه كان يقرأ وما يعلم تأويله الا الله ويقول الراسخون في العلم انما به فهم هذا يدل
على ان التأويل للاسنانف وهذه الرواية وان لم تثبت في القراءة فاقول درجا نها
ان يكون خبرا باسناد صحيح الى ترجان القرآن فيقدم كلامه في ذلك على من دونه
وفي قراءة ابي ابن كعب ايضا يقول الراسخون انتهى وفي الكشف والدليل
عليه قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ان تأويله الا عند الله وقراءة ابي
وابن عباس في رواية طاروس عنه ويقول الراسخون في العلم ولانه تعالى ثم من اتبع
المثابه ابتغاء التأويل كما ذم على اتباعه له ابتغاء الغنى بان يجر به على الظاهر
من غير تأويل ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا وبقوله ربنا لا تزعج
قلوبنا اي لا تجعلنا كالأذنين في قلوبهم زيغ فاتبعوا المثلث ما أولين او غير ما أولين
فدل هذا على ان الوقف على قوله الا الله لازم وروى عن عائشة رضي الله عنها
انها قالت تلى رسول الله هذه الآية وقال اذا رأيتم الذين يتبعون ما نشأ به منه
فاولئك الذين سماهم الله اي ذكرهم الله تعالى في كلامه القديم فاخذروهم امر
بالخذر من غير فصل بين متابع ومتابع فيتناول الجميع وروى عنها ايضا ان النبي
لم يفسر من القرآن الايات علمهن جبريل فن قال انا افسر الجميع فقد تكلف
فيه ما لم يتكلف الرسول صلى الله عليه وسلم ثم قيل لا اختلاف في هذه
المسئلة في الحقيقة لان من قال بان الراسخ يعلم تأويله اراد به يعلم ظاهرا لا حقيقة
ومن قال انه لا يعلم ارادانه لا يعلم حقيقة وانما ذلك الى القديم سبحانه وتعالى
فيل كل مثابه يمكن رده الى محكم فان الراسخ يعلم تأويله كقوله تعالى نسوا الله
فسيهم فهمنا مثابه يمكن رده الى قوله تعالى لا يضل ربي ولا ينسى الذي

هو محكم لا يحتمل التأويل فيكون معناه جازاهم جزاء النسيان وهو الترك
والاعراض وكل مشابه لا يمكن رده الى محكم فلا سحر لا يعلم تأويله كقوله تعالى
يسئلك عن الساعة ايان مر سيعبسا قل انما علمها عند ربى انتهى وكذا
سائر المغيبات قال السبطينى فى الاتقان اخرج الطبرانى فى الكبير عن ابن
مالك الاشعرى انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا اخاف الاثاث
وان يفتح لهم الكتاب فباخذ المؤمن يتبني تأويله وما يعلم تأويله الا الله المحدث
انتهى اقول فى الاتقان وفى سائر البرهان ان الاحاديث والاثاث تدل على ان المشابه
مما لا يعلمه الا الله كثير لكن لا يساعده المقام (قوله ومذهب طائفة اهل السنة
من مشايخ سمرقند) قال صاحب الكشف وانما الواجب فيه التسليم الى الله تعالى
مع اعتقاد حقيقة المراد عنده وهو مذهب طائفة متقدمى اهل السنة والجماعة
من اصحابنا واصحاب الشافعى وهو مختار فخر الاسلام وشار اليه بقوله
وعندنا الوقف على قوله الا الله واجب لانه لو وصل فهم ان الراسخين
يعلمون تأويله فيتعبر الكلام انتهى (قوله هذا على تقدير صحته) اى على تقدير
صحته هذا الجواب (قوله لا يتناول بعض انواع المشابهة) اى لا يتناول كالمقطعات
فى اوائل السور فانه ليس فيها معرفة الحكم فضلا عن معرفة المعنى (قوله فاي أمل)
اشارة الى الجواب بالنسبة الى القسم الثانى ويؤيده ما قلنا نصريح المجيب
بقوله بل يثبت به معرفة ان الله تعالى صفة يعبر عنها بالبدن والوجه والعين فأمل
(قوله بناء على لزوم الوقف) هيلة امتناع التأويل (قوله على الا الله) اى الوقف
على قوله الا الله (قوله الدال) صفة الوقف (قوله على والراسخون الخ) على
منعلق بالوقف ايضا (قوله الدالة على انهم) ايضا يعلمون تأويله صفة قراءة
الوقف والصبران راجعان الى الراسخون يعنى ان الوقف على الراسخون
يقضى العطف والاشتراك فى علم المشابهة (قوله بوجوه) منعلق برجحت (قوله
يرفع الراسخون) يعنى الترجيح الاول برفع الراسخون فى قراءة ابن مسعود ولو كان
وقفنا على الراسخون لكان معطوفا على الله المجرور بهند فكون والراسخين
(قوله الثانى انها يوجب تخصص المعطوف بالحال) يعنى لو كان وقفا دلى
الراسخون لكان معطوفا مشتركا فى علم التأويل كاشتراك التثنية لان العطف
بالواو فى المختلفين كالتثنية فى المتفقين كذا قال ابن البهش فى شرح المفصل
والركضى فى برهانه وكان يتوون حالامن المعطوف فيحسب فهذا غير جائز وجعله
كلما مبتدأ بخذف المبتدأ اى هم يقولون تكلف بهب مع انه خلاف الاصل

(قوله ان الله ذم من اتبع المشابه) ابتغاء التأويل بقوله تعالى ان الذين
 في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله الآية بمعنى ان الله
 ذم من اتبع المشابه ابتغاء التأويل كما ذم اتباعه له ابتغاء الفتنة (قوله فيتبعون
 المشابه) اي يتبعون المشابه مأولين او غير مأولين من غير فصل بين متابع ومتابع
 روى عن عائشة رضي الله عنهما انها قالت تلى رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه
 الآية وقال اذارأبتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سماهم الله فاحذروهم
 احمر بالحد من غير فصل بين متابع ومتابع يتناول الجميع كذا في الكشف (قوله
 الرابع انه البق بالنظم) اي ان الوقف على قوله الا الله البق بالنظم اقول هذا
 الوجه قريب الى الثاني فالاولى ان يقول الرابع ان الوقف على قوله الا الله اولى
 لان اهل الايمان على طريقتين في العلم منهم من يؤمر بالامعان في الطلب لكونه
 مبطل ينوع من الجهل ومنهم من يطالب بالوقف لكونه مكرما بضرب من العلم
 فانزل المشابه تحقيقا للإبتلاء في خفة أو ثبوتها للإبتداء في حق الكل وهذا هو
 المعنى في الإبتداء بازال المجمل والمشكل والخفي فان الكل لو كان ظاهرا جليا
 بطل معنى الامتحان ونيل الثواب بالجهد في الطلب لعدم تفاوت الناس في نيل
 معنى الظاهر الجلي ولو كان الكل مشكلا خفيا لم يعلم شيء حقيقة فجملة بعضها
 جليا ظاهرا وبعضها خفيا ليتم وصل بالجلي الى معرفة الخفي بالاجتهاد واتمام
 النفس وامتثال الفكر حتى يتبين المجد من المقصر والمجتهد من المفرط فيكون
 ثوابهم بقدر اجتهادهم ومراتبهم على قدر علومهم فيظهر فضيلة الراسخين
 في العلم لحاجة الناس الى الرجوع اليهم والافتداء بهم واوكان كله ظاهرا لاستوت
 الاقدام ولم يتميز خاص الخاص من الخواص والخاص من العام ولمذهب التفاوت بين
 الناس ازل الله المجمل والمشكل والخفي ولا يزال الناس عن التفاوت لانهم اذا استوتوا
 هلكوا قال الله تعالى ورفع بعضهم فوق بعضهم درجات ليلوكم فيما اتبكم وهذا
 الوجه اعظم من وجوه الترجيح في الوقف على الا الله كذا في البرزوي وشروحه
 (قوله والحذف خلاف الاصل فيما امكن المعنى بدونه) لان الجملة الفعلية صالحة
 للإبتداء من غير احتياج الى حذف المبتدأ (قوله لا تدل على وجوب الوقف
 على الله) اي لا تدل قطعا (قوله من قبيل الميل المعنى) الظاهر ان يقول الى المعنى
 (قوله من المال الامسختا او مجلف) يعني عطف او مجلف على محل مسختا ميلا
 الى المعنى كذا والراسخون الرفع معطوف على عند الله بالجر ميلا الى المعنى
 لان معنى ان تأويله الاعتدال لله تأويله الا الله والراسخون في العلم فيه بحث من وجهين

الاول ان المعنى ركبك بهذا التأويل لان عند اذا اقبح لم يصح المعنى لان
 تأويله عنده لاذاته والثاني ايس عطف او مجلف على الامسكتا ميلا الى المعنى
 بل بعدم الا في المعطوف قال ابو حبان في الارتشاف اذا انتصب ما بعد الا
 على الاستثناء فالتخلاف في الناصب فقبل النصب بالانفسها ونسب الى سبويه
 وقيل بان مقدرة بعد الا ونسب الى الكسائي وقيل باستثنى مضمر بعد الا وهو
 مذهب المبرد والزجاج وقيل بمخالفة الاول ونسب الى الكسائي ايضا وقيل
 بان مخففة من ان مر كبا منها ومن لاقن نصب غلب حكم ان وخبرها محذوف
 ومن رفع غلب حكم لا انتهى وبهذا التحقيق علم ان رفع المعطوف بما قبلها
 من ضمير واسطة الا وهو مذهب ابن حروف مستدل بكلام سبويه انتهى
 (قوله على ان قراءة الاحاد لا تعارض الدلائل القطعية) اقول الاولى ان يقول
 لا تعارض القراءة المتواترة والمشهورة لانه لا قطع في القراءة على الا الله الا ان يرد
 بالدلائل القطعية الاحاديث المشهورة وطريقة السلف وهو مذهب عامة اهل
 السنة (قوله لكن معناه انه لا يعلم احد سوى الله بنفسه الخ) فيه بحث لانه
 يلزم ان لا فرق بين التشابه وبين المشكل والمجمل والخفي فتأمل (قوله لاخير
 فيما ذكر اجالا وتفضيلا) اي لانفع للمجيب فيما اجابه اجالا وتفضيلا
 (قوله اما الاول) اي اما عدم نفع الاول وهو الاجمال (قوله انما هو على رأى
 المتأخرين لا يخاره بدليل نصريحه) بقوله واما التشابه فلا طريق لدركه
 الا التسليم فيقتضى اعتقاد حقيقة المراد به قبل الاصابة اي قبل يوم القيمة وهذا
 معنى قوله واخر مشابهاة وعندنا لاحظ للراسخين الخ فان قيل يلزم التناقض
 بين قوله الرسول عليه السلام فانه يعلم التشابه وبين قوله لاحظ للراسخين
 في العلم من التشابه قلت لانه قال عندكم وهذا يدل على انه لبس بمرضى عنده
 (قوله واما الثاني) اي عدم نفع الثاني وهو التفصيل للمجيب (قوله فلان حل الرفع)
 مع وجود في المعطوف عليه (قوله على الميل مع المعنى) الظاهر الى المعنى ايضا
 (قوله ميل عن سواء السبيل) اي خروج عن طريق الحق وسلوك الى طريق
 الباطل مع انه خلاف الظاهر (قوله ولا ضرورة تدعوا اليه) هذا جواب سؤال
 مقدّر تقديره حل القرآن على خلاف الظاهر كثير فيم لا يجوز حله على الظاهر
 بهذا كذلك فاجاب بقوله ولا ضرورة يقتضى حله على خلاف الظاهر (قوله
 ودعوى قطعية تلك الادلة غير مسلمة عند الخصم الخ) هنا اشارة الى جواب قوله
 على ان قراءة الاحاد (قوله لانها تشبه في زعمه) اي لان الادلة تشبه في زعم المجيب

القطعية لادلائل قطعية في نفس الامر فلا ينفخ المجيب زعمه (قوله وحمل معناه)
 اشارة الى جواب قوله ولو سلم ذلك الخ لانه تقييد المطلق بلا قرينة (قوله
 بخلاف الغيب) اشارة الى ان قياسه قياس مع الفارق لان اطلاق الانبياء والاولياء
 بالغيب تقييد بقرينة الاستثناء في قوله الامن ارتضى ولا قرينة في المقس فيه (قوله
 والوقف وان لم يناف العطف فلزومه يتافيه) اشارة الى جواب قوله على ان الوقف
 لا ينافي العطف اذا القراء اطبقوا الخ لان الوقف وان لم يناف العطف فلزوم الوقف
 يتافيه والكلام في لزوم الوقف لافي الوقف (قوله ان ذلك التخصيص) اي
 تخصيص المعطوف بالحال جائز حيث لا التباس فيه نحو قوله تعالى ووهبنا له
 اسحق ويعقوب نافلة لان نافلة حال من يعقوب لان معنى النافلة ولد الولد فيكون
 هذا تخصيص المعطوف بالحال لانه ولد اسحق قال النبي عليه السلام **الكريم**
ابن الكريم ابن الكريم يوسف بن يعقوب بن اسحق بن ابراهيم
 (قوله انه تعالى ذم من اتبع المتشابه) الى قوله ومن الرابع مسند كور في الكشف
 (قوله من غير فصل بين متابع ومتابع) اي من غير فصل بين متابع بالفتح وهو المأول
 وبين المتابع بالكسر وهو غير المأول بل تابع تأويله (قوله فينبسأل الجميع) اي
 المأولين وغير المأولين على رواية عابضة رضى الله عنها واما على جواب المص
 فينبسأل الجميع اي من اتبع المتشابه مطلقا سواء يميل طبعه الى الهوى ام لا وسواء
 مأولين او غير مأولين فان اردت الاطلاع على تفسيرنا فارجع الى كشف البردوي
 (قوله لكان البقي بالنظم ان يقال واما الراسخون الخ) فيه شيء لا يخفى على المتأمل
 (قوله ان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج) اقول في هذا المحل
 غير صالحة له فتأمل (قوله وان جوزه المتأخرون وهو مذهب العراقيون) يعني
 ذهب اكثر المتأخرين الى ان الراسخ يعلم تأويل المتشابه وان الوقف على قوله
 والراسخون في العلم لا على ما قبله والواو فيه للعطف لا للاستئناف وهو مذهب
 عامة المعتزلة كذا في الكشف (قوله قالوا اولا) اي قال عامة المعتزلة ويؤيد
 هذا قوله بعد وقالوا ثالثا ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تأويله الخ (قوله
 الخطاب بما لا يفهم لا يلبق الخ) هذا مقول قالوا قال العتيبي من اهل السنة لم ينزل الله
 شيئا من القرآن الا لينفع به عباده فلو كان المتشابه لا يعلم غيره لزم للطاعين
 فيه مقبال ولزم منه خطاب بما لا يفهم ولم يبق حينئذ فيه فائدة وقد سبق
 ان الشعماني قال ان العتيبي يعتقد مذهب اهل السنة لكنه سهى في هذه المسئلة
 (قوله اذا كانت الحكمة شيئا آخر فلا) اي اذا كانت الحكمة بازال المتشابه تحميها

للابتلاء فيايق الحكيم ان يطالب بالوقف لكونه مكرما بضرب من العلم وهذا
 اعظم الابتداء واعمه نفعا في الدنيا والآخرة كذا في البردوى (قوله لا يلزم انتقاؤه
 مطلقا) اى لا يلزم انتفاء فضل الراسخين مطلقا لان الراسخين في العلم يتوصل
 بالجلى الى الخفى والمجمل والمشكل باثحاب النفس واعمال الفكر فيكون ثوابهم
 بقدر اجتهادهم وميائتهم على قدر علومهم فيظهر فضل الراسخين في العلم
 لاجابة الناس الى الرجوع اليهم والافتداء بهم اقول ان في عدم المخط بين وغيرهم
 في المشابهة فرقاطها ايضا لان الراسخين مطالبون بالوقف لكونهم مكرمين
 بضرب من العلم واما الجهال مطالبون في المشابهة والخفى والمشكل والمجمل
 بالوقف جميعا لالكونهم مبتلى بضرب من الجهل بل مبتلى بالجهل مطلقا فتأمل
 (قوله مامن آية الا وقد تكلم العلماء في تأويله) يعنى قال عامة المعتزلة لم يرزل
 المفسرون الى هذا الزمان من ان يفسروا ويقولوا كل آية ولم نرهم وقفوا على شئ
 من القرآن وقالوا هذا مشابه لا يعلمه الا الله بل فسروا الكل قال ابن عباس رضى الله
 عنهما اعلم كل القرآن الا اربعة الغسلين والحنان والقيم والاواه ثم روى عنه انه
 علم ذلك وروى عنه انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تأويل المشابهة
 واتا من يعلم تأويله وقد اشتهر عن الصحابة تفسير الحروف المقطعة في اوائل
 السور ويدل على ما ذكرنا ما قرأ مجاهد وابن جريح والراسخون في العلم يقولون
 آمنابه (قوله ورد بار ذلك كان في القرن الاول والثانى) اى ردهذا الجواب بان
 التكلم في المشابهة كان في القرن الاول اى في الصدر الاول مثل ابن عباس من غير
 انكار من الباقيين وهذا يدل على اجماع السلف وفي القرن الثانى ابن المنذر وعبد بن
 حبيب وابن ابي حاتم وغيرهم (قوله وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم
 حقيقة لا ظاهرا) اى باطنا لا ظاهرا وفي الاتفاق حديثنا سفيان بن يونس بن حبيب
 عن الحسن قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لكل آية ظهرو بطن ولكل
 حرف حد ولكل حد مطاع الظاهر لفظها وباطنها تأويلها وحكى ابن النقيب
 ان ظهرها ما ظهر من معانيها لاهل العلم بالظاهر وباطنها ما تضمنتها من الاسرار
 التى اطلع الله عليها ارباب الحقائق انتهى وفي الظاهر والباطن احتمالات اخر
 مذكور فيه فليراجع عمه (قوله فبهذا يمكن ان يرفع النزاع) اى فباختار تأويله
 ظاهرا يمكن ان يرفع النزاع من بين المنقذين والمتأخرين حتى يكون النزاع
 بينهما لغظيا (قوله بل اكثر القرآن من هذا القبيل) لانه بحر لا يتقاضى عجايبه قلت
 يؤيد هذا ما اخرج ابن حاتم من طريق الضحاك عن ابن عباس رضى الله عنهما

قال ان القرآن ذو شجون وفنون و ظهور و بطون لا يتقضى بحجابه ولا تباع غايته
 فمن اوغل فيه برفق نجا ومن اوغل فيه بعنف هوى اخبار وامثال وحلال وخرام
 وناسخ ومنسوخ ومحكم ومثابه ونظهر و بطن وقال ابن سبع في شفاء الصدور
 ورد عن ابي الدرداء انه قال لانفقة الرجل كل الفقه حتى يجعل القرآن وجوها
 وقال بعض العلماء لكل اية ستون الف فهم كذا في الاتقان (قوله فاني للبشر
 الغوص على لآيه) اي فكيف يكون للبشر الغوص على اخراج جميع لآيه
 فان الجمع اذا اضيف يفيد الاستغراق كعبیدی حر * واسيافنا يقطرن من نجدة
 دما * وحذف المضاف شائع (قوله والاحاطة بكنهه ما فيه) عطف على الغوص
 اي وكيف يكون للبشر الاحاطة بكنهه المعاني في القرآن سوى النبي صلى الله
 عليه وسلم قال الشافعي في الرسالة لا يحيط باللغة الا بي كذا في الاتقان وقال الزركشي
 حتى كانه لبس من جنس البشر تنزيلا للتغاير في الوصف منزلة التغاير في الذات
 انتهى كقول المتنبي فان تفق الانام وانت منهم فان المسك بعض دم الغزال
 وكقوله في حق دما اما منهم بالعبش فيهم ولكن معدن الذهب الرغام (قوله
 وتوضيحه ان فائدة تنزيل المنشابه الى قوله) ثم لما فرغ مذكر في البرزوى
 والنقصيل في شروحه فان اردته فارجع ثم حاصله وجوب تسليم المنشابه
 على اعتقاد حقيقة المراد في المقطعات وكذلك اثبات اليد والوجه والاستواء
 حق عندنا معلوم باصله منشابه بوصفه ولا يجوز لاهل السنة ابطال الاصل
 بالعجز عن درك الوصف وانما ضلت المعتزلة من هذا الوجه فانهم ردوا الاصول
 لجهلهم بالصغات فصاروا معطلة بانكارهم صفة الله تعالى واهل السنة
 والجماعة اثبتوا ما هو الاصل المعلوم بالنص وتوقفوا فيما هو المنشابه وهو
 الكيفية ولم يجوزوا فان قيل لما ثبت ذكر الوجه واليد في حق الله تعالى هل
 يصح اطلاق معنى الوجه واليد في حق الله تعالى بغير العربية بان قال دست خدای
 وروی خدای ام لا قلنا قد ذكر الامام الاجل المتقن مولانا الفاضل العلامة
 جمال الدين المحبوبي في كتاب العتاق من كتاب الفروق في بيان الفرق
 بين قوله يا ازيد وقوله يا حيران الفارسية اذا عربت يكون اصلح واوفق اما العربية
 اذا فرست فسدت الا ترى انه يقال يد الله فوق ايديهم ولا يقال دست خدای
 برهيه دستهاست ولو قال به كفر انتهى كذا في تحفة الفقهاء

باب الحقيقة والمجاز واحكامهما *

(قوله واما الحقيقة وهي اما فعيل) اي حقيق والناء اما للنقل من الوصفية الى الاسمية

وهو *

وهو مذهب المنصور لانه مذهب الجمهور وهو المختار اولاً: أثبت وهو مذهب السكاكي
 (قوله بمعنى فاعل) ككريم لا بمعنى فاعل كعلم الذي حول من عالم للبالغة لان تحقيق
 لازم فالتفصيل في الارتشاف والبحر (قوله من حق الشيء اذا ثبت) يعني
 في الاصل فاعل بمعنى فاعل مأخوذ ومستحق على المذهبين من حق الشيء اذا ثبت
 قال فخر الاسلام اي مأخوذ من حق الشيء بحق حقاً فهو حق وحقاً وحقاً
 انتهى اقول الاول صفة مشبهة والثاني اسم فاعل او صفة مشبهة ايضا
 كظاهر الذيل والعرض وساهم الوجه وجامل الذكر وظاهر الغائبة وغيره كذا
 في التسهيل والارتشاف والثالث فعيل بمعنى فاعل وهو بمعنى الحدوث كحاسب
 والمعنى في الجميع ثابت في موضعه الاصلى ومنه قوله تعالى الحاققة لانه ثابتة
 كائنة لا محالة فعلى هذا يكون التاء في لفظ حقيقة للنقل من الوصفية الى الاسمية
 (قوله) واما بمعنى مفعول من حققت الشيء بالتخفيف اذا ثبت فيكون متعدياً
 فيكون بمعنى مفعول اي المثبتة او بمعنى مفعول من حققت الشيء بالشديد فيه بحث
 لان الفعل بمعنى الفاعل من غير الثلاثي يحى على خلاف القياس فسميع بمعنى سمع
 واليم بمعنى يوم وهو محذور لا يقياس عليه وكذا المفعول فالتفصيل في محله والمص
 قلد التفاضل في المطول في بحث الحقيقة والحق ان يقول واما بمعنى مفعول
 من حق فلان الشيء فيكون الحقيق بمعنى المثبت والتاء للنقل من الوصفية
 الى الاسمية في كلا الوجهين لان الفعل اذا كان موصوفه مذكراً كاللفظ يكون
 الحقيق مذكراً سواء كان بمعنى الفاعل او المفعول واما فعيل من غير الثلاثي
 بمعنى المفعول لم يسمع ولو سلم فيحتاج في مادة الحقيقة الى السماع (قوله فيكون منهاها
 الثابتة او المثبتة) اي يكون معنى الحقيقة الثابتة في موضعها الاصلى ان كانت
 بمعنى الفاعل او المثبتة ان كانت بمعنى المفعول (قوله) واما يستوي المذكر والمؤنث الخ
 هذا جواب سؤال مقدر تقديره اذا كان الفعل بمعنى المفعول فكيف يوجد مع التاء
 لان المذكر والمؤنث يستوي في فعيل بمعنى المفعول فاجاب بقوله اذا كان جارياً
 على موصوفه لا مطلقاً حاصله ان النقل عند صاحب المفتاح من الوصفية
 الى الاسمية بالتاء لان المنقول اليه مؤنث اي الكلمة او اللفظة فيكون التاء عند
 التاء ثبت على الوجهين اما على الاول فظاهر لان فعلاً بمعنى فاعل يذكر ويؤنث
 سواء اجرى على موصوفه او لا نحو رجل ظريف وامرأة ظريفة كذا في المطول
 اقول فيه بحث لان المنقول اليه اذا كان لفظاً او اسماً لكل لفظ فلا ظهور له واما
 على الثاني فلان صاحب المفتاح يقدر لفظ الحقيقة قبل النقل الى الاسمية

صفة المؤنث غير مجرأة على موصوفها وفعل بمعنى مفعول إنما يستوى فيه
المذكر والمؤنث إذا جرى على موصوفه نحو رجل قاتل وامرأة قاتل وأما
إذا لم يجر على موصوفه فالتأنيث واجب دفعا للأنثى نحو مررت بقاتل
بنى فلان وقتيلة بنى فلان كذا في المطول أيضا أقول فيه بحث أيضا لأن قوله
وأما إذا لم يجر على موصوفه فالتأنيث واجب الخ أس على إطلاقه إذا اعتبر وجود
قرينة فارقة حتى لو قيل رأيت قاتلا من النساء صح وأن لم تلحقه تاء وإنما ارتكب
السكاسي هذا التقدير البعيد نظرا إلى أن الأصل في التأنيث هو التأنيث ثم أقول
تعريف المص ينسج هذا التقدير فالأولى أن يقول في تعريف الحقيقة اسم لكل
لفظ أراد به ما وضع له كما قال فخر الإسلام حتى يكون صفة غير جارية على
موصوفها لأن في قوله اسم لكل لفظ إشارة إلى أن الحقيقة من أوصاف اللفظ
دون المعاني يقال لفظ حقيقة ولفظ مجاز وفي التوضيح وبعض الناس قديطون
الحقيقة والمجاز على المعنى أما مجاز وأما على أنه خطأ العوام انتهى أعلم أن الحقيقة
والمجاز من أوصاف اللفظ دون المعنى يقال لفظ حقيقة ولفظ مجاز لما أن الحقيقة
سميت حقيقة لأنه حق لها أن يراد بها ما وضعت هي له وهذا يتأتى في اللفظ
دون المعنى والمجاز لما كان مأخوذا من الجواز وهو النعدي ورد في اللفظ لأن النعدي
يتأتى في اللفظ دون المعنى لأنه مستقر في كلا المحلين كذا في الحقبة وبهذا التحققي
ظهر أن تاء الحقيقة للنقل لا للتأنيث لأن الموصوف اللفظ لا كلمة وأما على تعريف
المص فلا يكون وصفا لللفظ بل يكون لفظا استعماليا فيما وضع له فتأمل (قوله
أي اللفظ فيه) دلالة على كون الحقيقة في اللفظ دون المعنى (قوله قبل الاستعمال
لا يسمى حقيقة ولا مجازا) أقول لا يعرف بعد الاستعمال أيضا كون اللفظ
حقيقة فيما استعمال فيه إلا بالسماع من أهل اللغة أنه موضوع فيما استعمال فيه
بخلاف المجاز فإنه توقف عليه بالتأمل من غير سماع أنهم استعمالوه في غير
موضوع له حاصله أن استعمال اللفظ في مفهومه الحقيقي موقوف على السماع
بالاتفاق بخلاف المجاز كذا في الكشف (قوله والمراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى)
أي تعيين اللفظ من الواضع ولا ينال به إلا بالسماع من أهل اللغة (قوله بحث
يدل عليه بغير قرينة) أي بحيث يدل اللفظ على المعنى الموضوع له بالسماع بغير
قرينة بخلاف المجاز فإن تعيين اللفظ للمعنى بالتأمل لا بالوضع النوعي كما قبل
لأن الحقيقة لا يمكن أن يثبت في محل إلا بالسماع من أهل اللغة ولكن المجاز يمكن
أن يثبت في محل بالتأمل في طريقة من غير سماع وهو التأمل في محل الحقيقة

واستخراج المعنى المشهور اللازم فاذا وجد في محل آخر يجوز ان يستعار اللفظ له
 فيصح هذا من كل متكلم كما يصح القياس من كل مجتهد الا ان المعتبر في القياس
 المعنى الشرعي وفي المجاز المعنى اللغوي وذهب طائفة الى اشتراط السماع في كل فرد
 من المجاز حاصله ان يجوز استعمال المجاز لا يتوقف على السماع بل يتوقف على
 معرفة طريقه الذي تملكه اهل اللسان في استعماله وهو رعاية الاتصال بين محل
 الحقيقة والمجاز يوجه كذا في الكشف فان قيل يلزم من قوله والاراد بالوضع الى
 قوله بحيث يدل على بغير قرينة ان يكون اللفظ المشترك داخل في المجاز دون
 الحقيقة قلت خرج بقوله استعمال فيما وضع له من المجاز لان القرينة في المشترك
 لتعيين المعنى المراد للفظ لانهما في اللفظ في المعنى فتأمل (قوله اوضحه) اي اوضح جهة
 خبر واضع اللفظ (قوله كالصلوة) اي مثل الصلوة التي عبرت عن الاركان المعلومة
 في الشرع لاعتناء الدعاء الذي هو حقيقة في اللغة (قوله والاسد) اي ومثل لفظ
 الاسد الذي وضع للهيكل المحسوس المخصوص الذي لا يسقط عنه ابد في اللغة
 بخلاف الرجل الشجاع فانه يصح ان ينفي عنه فعلم انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني
 (قوله والكلمة) اي مثل الكلمة في اصطلاح النحوي للحرف والفعل والاسم واما
 في اصطلاح غيره يجوز ان يطابق الكلمة بالكلام المستقل ككلمة الشهادة وكلمة
 جريدة للقضيدة (قوله والماية) اي مثل الدابة للفرس في عرف الشرع
 وان اطلقت على ما يدب في الارض في اللغة (قوله فلا يخفى ان قيد الحبيثة معتبر بالخ)
 هذا اشارة الى دفع الاعتراض الذي ذكره صاحب التلويح في هذا المقام بقوله
 فان قيل لابد في التمرين من تعيين الوضع باصطلاح الخطاب الخ اجاب
 عنه بقوله قلنا قيد الحبيثة مأخوذ في تعريف الامور التي يختلف باختلاف
 الاعتبارات فان اردت التفصيل فليطرا الى التلويح فالمنقول الشرعي يكون حقيقة
 في المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفي المنقول عنه من حيث اللغة (قوله
 فيكون حقيقة) اي فيكون اللفظ حقيقة للوضع الجديد فالمرتجل حقيقة في المعنى
 الثاني بسبب الوضع الثاني (قوله وانما جعل صاحب التقيع من قسم المستعمل
 في غير ما وضع له) يعني قال صاحب التقيع وان استعمل في غيره لعلاقة بينهما فجاز
 ولا لعلاقة بمرتجل وهو حقيقة ايضا للوضع الجديد انتهى حاصله ان استعمل
 اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة فجاز وان استعمل في غيره لا لعلاقة بمرتجل فيكون
 للمرتجل من اقسام المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول ومن اقسام
 المستعمل فيما وضع له نظرا الى الوضع الثاني فلا بكل وجهة لكن ما قاله صاحب

النتيج اول لان ظهور الحقيقة باللغة لا بالاستعمال ولما ظهر الحقيقة الغير اللغوية
 بالاستعمال فقط فجعله من اقسام المستعمل فتأمل وعلاقات المجاز وهي مذكورة
 في الكتب غير مضبوطة لكن المص قال في مجتاز المجاز الالاقه على ما عليه
 المحققون منحصرة في ثمانية انتهى سياقي تحقيقه ان شاء الله تعالى (قوله وينسب
 الى الناقل لان وصفه انقولية انما حصل من جهته الخ) تحقيقه ان المنقولية ما غلب
 في معنى مجازي للموضوع له الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة في الاول مجاز
 في الثاني من حيث اللغة وبالعكس من حيث الناقل وهو اما الشرع او العرف
 او الاصطلاح ومنه ما غلب في بعض افراد الموضوع له حتى هجر الباقي كالداية
 مثلا في حيث اللغة اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن اذا خضت الداية
 بالفرس مع رعاية المعنى الاول وهو ما يدب في الارض صارت مجازا اذا كان يدب ما غير
 ما وضعت له وهو يدب مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت الداية
 كانهاموضوعا للفرس ابتداء لانه لما خصت به فكأنه لم يراع المعنى الاول فصارت
 استعمالا للفرس (قوله بثبوت) اي ثبوت ما وضع له استعمال يقل المص ثبوتها ووضع
 مع ان الضمير ين يرجع ان الحقيقة نظرا الى معناها وهو لفظ مستعمل فيما
 وضع له فالتقدير حكم لفظ هو مستعمل على موضوعه الاصل ثبوت موضوع اريد
 بهذا اللفظ بوضع الواضع كذا في شروح اليردوي (قوله سواء كانت عاما او خاصا
 او امرا او نهيا) الظ ان يقول سواء كان امرا او نهيا خاصا او عاما كما قال فخر الاسلام
 لان الامر والنهي خاصان ولا يكونان عامين فيكون قوله او عاما اشارة الى انهما
 كانا عامين من وجه كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا وقوله تعالى
 ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الابالحق فان كل واحد من النصين خاص في المأمور به
 والمنهى عنه وعام في المأمور والمنهى وهم المخاطبون وهذا بلا خلاف هكذا
 حقيقة صاحب الكشف قوله فلا يقال للاب انه لبس باب) اقول هذا تفرع
 لامتناع نفي الحقيقة مثلا اذا كان زيدا بالعمرو لا يقال ان زيد لبس باب العمرو لان
 المتكلم يكون بالنفي كاذبا (قوله يقال للمجد انه لبس باب) يعني اذا كان زيدا بالعمرو
 وكان ابابكر بصير زيدا بالبكر مجازا لانه يقال زيدا اب لبكر واما اذا نفي متكلم
 فقال زيد لبس باب لبكر لا يكون كاذبا لانه لبس باب حقيقة فيصح نفيه وتحقيقه
 ان حكم الحقيقة لا يسقط عن التسمي ولا يصح نفيه ابدا بحال فاذا اطلق كان
 مسماه اول من غيره فاذا استعير لفظ الحقيقة لغيره احتمل السقوط يقال للوالد اب
 ولا ينفى عنه بحال ويقال للجواب مجازا ويصح ان ينفيه لان الحقيقة موضوعة

وهذا مستعار فكنا كالألك والعارية فلا يجتمعان إلا أن يكون المسمى مبهجورا فحق
سقط لفظ الحقيقة عن المسمى سواء كان المسمى مبهجورا بهجران الشرع
أو العادة أو بترك الناس العمل وكان عادة متروكا كذا قال فخر الإسلام شيرازي
(قوله فان قلت الخ) يعني يرد أن يصح نفي الحقيقة في هذه الآية وجوبه أن نفي
بشرية يوسف عليه السلام من نساء المصر ادعاء لا يمنع امتناع نفي البشرية حتى
يرد أن يصح نفي الحقيقة في هذه الآية (قوله وحكمها أيضا رجحانها على المجاز)
الأولى أن يقول وحكمها رجحانها على المجاز إلا أن يكون المجاز مراداً بالاجماع
وتفصيل ما قلنا ما قاله الشراح أن حكمي الحقيقة والمجاز في إثبات الحكم الشرعي
واجباب العمل على المكلف سواء لانتفاوت في كونهما موجبين لكن إذا عارض في
كلام أحدهما جهة كونه مستعملاً في موضوعه وجهة كونه مستعملاً في غير موضوعه
كان حله على الحقيقة أولى لأن الحقيقة أصل والمجاز عارض ويجوز أن يكون
معناه إذا عارض كلام هو حقيقة وكلام آخر هو مجاز كان الحقيقة أولى من المجاز
مثال الأول أو لامستم النساء فإنه يجوز أن يكون مستعملاً على الحقيقة وهو اللبس
بالبعد وعلى المجاز وهو الوطئ فإن قيل قد رجح علمائنا جهة المجاز فيه قلت أن
المجاز مراد بالاجماع فلو رجحنا العمل بالحقيقة يلزم ترك الاجماع انتهى فلو لم يوجد
الاجماع رجحنا اللبس بالبعد على الوطئ لأن الآية قرأت بقرأتين لا مستم
من الملامسة ولمستم من اللبس وكلاهما حقيقة في اللبس بالبعد ومجاز في الوطئ وقد
اختلف الصحابة في حل الآية فمهر وابن مسعود رضي الله عنهما حلا الآية على
اللبس بالبعد ويجوز للجنب التيمم وعلى ابن عباس رضي الله عنهما جلا على الوطئ
وجوز للجنب التيمم ونقل عن الغزالي أن الشافعي قال أحل الآية على اللبس
بالبعد والوطئ حتى يجوز التيمم للجنب والمحدث باللبس بالبعد قال علمائنا المراد بالآية
الوطئ حتى يجوز التيمم للجنب ولا ذكره في القرآن إلا هنا وإنما قلنا ذلك لأن
المجاز هو الوطئ مراد بالاجماع بيننا وبين الشافعي فلا يكون الحقيقة مرادة
فإن قيل لأنسلم أن المجاز مراد باتساق الخصوم فإنه جائز أن يقول يجوز التيمم
للجنب بحديث عمار قلت حديث عمار خبر الواحد ولا يجوز الزيادة على الكتاب
بخبر الواحد فثبت أن جواز التيمم للجنب بهذا النص فالتفصيل في الشروح وكذا
رجحان الحقيقة على المجاز في قوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه حيث
لذيد بها حقيقة فلا يراد غيرها من المجاز لعلاقة المشابهة في تخامرة العقل
وأنما يجب الجلد في السكر من غيرها بدليل آخر من اجماع أئمة سبأ

تحقيقه (قوله وان رجح المجاز على المشترك الخ) وصليته ودفع السؤال المتسدر
تقديره ان الحقيقة اورجحت على المجاز لجاز ترجح المشترك عليه ايضا لانه حقيقة مع ان
المجاز رجح عليه يعني اذا تعارض لفظ المشترك المجاز فالجز اول منه نحو النكاح
(قوله فانه يحتمل انه حقيقة في الوطئ مجاز في العقد) قال في المغرب اصل النكاح
الوطئ ثم قيل للزوج نكاح مجازا لانه سبب للوطئ المباح وقوله لهم النكاح الضم
مجاز ايضا لان هذان تسمية المسبب باسم السبب والاصل العكس انتهى وفي النهاية
النكاح في اللغة عبارة عن الوطئ ثم قيل للزوج نكاح مجازا لانه سبب له وقيل
مشترك بينهما (قوله وانه مشترك بينهما) عطف على قوله انه حقيقة اي ويحتمل
انه مشترك بينهما (قوله فالمجاز اقرب الى الفهم) من المشترك (قوله بخلاف
المجاز ان يحتمل مع القرينة عليه) كحمل النكاح على العقد كما في الانشاء في التور
مجازا عن الوطئ الخلال باعتبار الاول والسبب بدونها على الوطئ كقوله تعالى
حتى تنكح زوجا غيره وفي الجوهرى اشعار للاشتراك لانه قال النكاح الوطئ
وقد يكون العقد حتى قالوا اسرع من نكاح ام خارجه انتهى ملخصا (قوله فاللايق
الحاق الفرد بالاعم الاغلب) اي الحاق الفرد الدائر بين الحقيقة والمجاز بالمجاز الاعم
الاغلب (قوله واما المجاز وهو مفعول من جاز المكان يجوز اذا تعدها) يعني
ان المجاز مصدر ميمي بمعنى فاعل اي متعد عن اصله من الجواز بمعنى العبور
والتعدى لان الكلمة اذا استعملت في غير موضوعها فقد تعدت موضوعها الاصل
اعلم ان المجاز لما كان مأخوذا من الجواز وهو التعدى ورد في اللفظ لان التعدى يتأني
في اللفظ دون المعنى لانه مستقر فيه وكذا الحقيقة كما سبق (قوله من اعتبار قيد الحبيبة)
يعني ان قيد الحبيبة تنبئ في التعريفات وان لم يذكر لوضوحه (قوله خصوصا عند
تعليق الحكم الخ) اي عند تعليق صورة الحكم للاتقاس في ذهن السامع وعند تعليق
الحكم حقيقة لان التعريف اللفظي عند العضد والسيد السند من قبيل التصديقات
وفي شرح المواقف التعريف اللفظي وهو ان لا يكون اللفظ واضح الدلالة على المعنى
فيفسر بلفظ اوضح دلالة على ذلك المعنى كقولك القضاة الاسد وليس هذا
تعريفا حقيقيا يراد به افادة تصور غير حاصل انما المراد تعيين ما وضع له لفظ
القضاة من سائر المعاني ليلتفت اليه ويعلم انه موضوع بازائه فآلة الى التصديق
وهو طريقة اهل اللغة وخارج عن المعرف الحقيقي واقسامه الاربعة التي ذكرت
وحقه ان يكون بالقاظ مفردة مرادفة فان لم يوجد ذكر مركب يقصد به
تعيين المعنى لانفصله انتهى فتعريف المجاز والحقيقة من قبيل ذكر المركب

الذي يقصده به تعيين المعنى فيكون الحكم باللفظ على الحقيقة والمجاز تعليقا
بالوصف المستعمل فيما وضع له اوفى غير ما وضع له بشعر بالحقيقة لان استعمال
لفظ الصلوة مثلا في الدماء شرعا لا يكون مستعملا في الموضوع له عند اهل
الشرع وان كان مستعملا في الموضوع له عند اهل اللغة فيعتبر هذا القيد حاصله
ان ما يوصف به حقيقة ومجاز باعتبارين هو الموضوعات الشرعية كالصلوة
والزكاة والصوم والحج والادابة فانها حقائق بالنظر الى الشرع بمجازات بالنظر
الى اللغة كذا في الاتقان (قوله لعلاقة بينهما) متعلق باستعمل (قوله بين المعنى
المستعمل) اى في غير الموضوع له والمعنى الموضوع له وهو الحقيقة حاصله طريق
المجاز الذي سلكه اهل اللسان وهو رطابة الاتصال بين محل الحقيقة والمجاز
يوحى (قوله ويعتبر السماع في نوعها) اى في نوع العلاقة اقول يلزم من قيد
استعمل ان يخصص بين الواسطة بين الحقيقة والمجاز لان اللفظ قبل الاستعمال
لا يكون حقيقة ولا مجازا وهو المراد ويلزم من قوله لعلاقة بينهما الواسطة
ايضا بينهما لان اللفظ المستعمل في المشاكلة نحو ومكروا ومكر الله وجزاء سبئة
سبئة مثلها ذكر بعضهم انها اى المشاكلة واسطة بينهما لانه لم يوضع
لما استعمل فيه فلبس حقيقة ولعلاقة معتبرة فلبس مجازا كذا في شرح بدعية
ابن جابر قلت والذي ظهر عندي انها مجاز والعلاقة المصاحبة فيه تبرز بمحل
اللفظ على اللفظ كما في قوله تعالى هل جزاء الاحسان الا الاحسان ومكروا ومكر الله
كذا قال الزركلى في برهانه والكناية واسطة عند البعض واليه ذهب صاحب
التخصيص لانه في المجاز ان يراد المعنى الحقيقي مع المجازى وعند عبد السلام حقيقة
وهو الظاهر وعند البعض مجاز وعند الشيخ تقي الدين السبكي تقسيم الى حقيقة
ومجاز كذا في الاتقان (قوله لاشخصها) اى لافى شخص العلاقة هذا مذهب
الجمهور وذهب طائفة الى اشتراط السماع في كل فرد من المجاز (قوله وهذا
اشارة الى القريب) وهو يكفى نقل نوع العلاقة ولا يلزم النقل باعيانها عن اهل
اللسان وهو المختار لاجماع اللسان اقول وللقوم مجاز المجاز لم يذكر فيسه ولا بد
من ذكره وهو ان يجعل المجاز المأخوذ من الحقيقة بمثابة الحقيقة بالنسبة الى مجاز
آخر فيجوز بالمجاز الاول عن الثاني لعلاقة بينهما كقوله تعالى ولكن لاتواعدوهن
سرا فانه مجاز عن مجاز فان الوطئ يجوز عنه بالسرا لكونه لا يقع غالبا الا في السر
وتجوز به عن العقد لانه مسبب عنه فالمصحح للمجاز الاول الملازمة والثاني
البيانية والمعنى لاتواعدوهن عقد نكاح وكذا قوله ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله

فان قوله لا اله الا الله مجاز عن تصديق القلب بدلول هذا اللفظ والعلاقة السببية
لان توحيد اللسان مسبب عن توحيد الجنان والتعبير بلا اله الا الله عن الواحدانية
مجاز التعبير بالقول عن المقول فيه وجعل منه ابن السيد قوله انزلنا عليكم لباسا
فان المنزل عليهم ليس هو نفس الالباس بل الماء المنبت للزرع المتخذ منه الغزل المنسوج
منه الالباس (قوله اي العلاقة على ما عليه المحققون منحصرة في ثمانية) قال ابو حيان
في آخر الارشاد لم نرا احدا من الخوئين وضع باب الحقيقة والمجاز وبعض
اصحابنا وهو ابو اسحق البهاري ذكر من ذلك شتافي كتابه املا المتخل في شرح
كتاب الجمل وصاحب البدايع وهو محمد بن مسعود ابن الزكي في كتابه فذكر رسم
الحقيقة وهو لفظ يستعمل لشيء وضع الواضع مثله لثله لا عينه لعينه كالا لاسد
اللبث ثم قال وعلامتها سبق الفهم الى معناها وقال المجاز لفظ يستعمل لشيء
وبين الحقيقة اتصال كاتصال التشبيه كاستعمال الاسد للشجاع كاستعمال
النسيب كاستعمال السماء للنبات واتصال البعوضة كاستعمال الحمار للدابة
ذي الحافر واتصال الكلية كاستعمال العالم لبعوضه واتصال العموم كاستعمال
الحجر للباقيات واتصال الخصوص كاستعمال السيف للسلح واتصال الاضافة
كاستعمال القرية لاهلها واتصال الاشتمال كاستعمال شيء لما هو مشتمل عليه
كاستعمال الغائط للعدرة والخيل للفرسان والسلاح للمتسلح والثوب الالباس
في قولهم سابع زيد ثوبه وليس في الدار الا الاواري ولم ينح من الحرب فلان الا فرسه
وعلاوة المجاز قرينة تصرف الفهم عن معنى الحقيقة اليه وذكر متوسطا بين
الحقيقة والمجاز قال وهو لفظ يستعمل لشيء وضع الواضع مثله لعينه كالا لاسد
للاشياء المعينة ككفة لبعوضة معينة قال والحقيقة لغوية كالا لاسد للثوب وعرفية
كالنارة للآذنة وشرعية كالصلوة لعبادة مخصوصة انتهى كلامه قال ابو حيان
واكثر ما تكلم في هذه المسئلة في اصول الفقه وعلم البيان انتهى اقول معنى مقاله
المص ان العلاقة على ما عليه المحققون منحصرة في ثمانية قول صاحب البدايع لانه
ثمانية على ما ذكرنا لكن في قوله على ما عليه المحققون نظر لان ابا اسحق البهاري
من المحققين ذكر في المجاز احدى وعشرين علاقة قال في الارشاد تلخيص ما ذكره
ان الحقيقة ما يستعمل في الموضوع له او المجاز ما يستعمل في غير موضوع له او لا
ومن اقسام المجاز الاستعارة كقوله تعالى جدار يري دان ينقض والقلب كقولهم خرق
الثوب السمارة والحذف نحو واسئل القرية والزيادة نحو ليس كمثل شيء زاد والتشبيه
كقوله تعالى اعمالهم كسراب بغيعة وقلب التشبيه كقول حسان بن ثابت يكرن

من أجهاد غسل وماء والكناية كأنها كذلن الطعام والتعريض كقوله بأقوم أس
 بن سفاهة والانقطاع من الجنس كقوله تعالى الإياها أس أقول استثناء إياها من
 الملائكة مجاز لأنه تغليب الجنس الكثير الأفراد على فرد من غير هذا الجنس مغمور
 فمما يبينهم بأن يطلق اسم ذلك الجنس على الجميع وعد منهم مع أنه كان من الجن
 تغليباً لكونه جنياً واحداً فيما بينهم ولأن حل الاستثناء على الاتصال أصل
 وبذلك على كونه من غير الملائكة ما رواه مسلم في صحيحه خلقت الملائكة من النور
 والجن من النار وقيل أنه ملك فسلب الملكيسة وأجيب عن كونه من الجن بأنه
 اسم لنوع من الملائكة قال الزنجشري كان مختلطاً بهم فحينئذ عنه الذخيرة بالخط
 لإياها الجنس وقال ابن جني قال أبو الحسن في قوله تعالى وأذ قال يا عيسى بن مريم أنت
 هذا من جنس الناس اتخذوني وإني آلهين من دون الله وإنما اتخذها عيسى دون أمه
 فهو من باب كذا قراها والتجزم الطوالع كذا في الزركشي وأوله أخذنا بإفاق السماء
 عليكم والبيت للفرزدق وتحفة في أشباه السيوطي في مجلس الهارون مع المفضل
 والكسائي فارجمع ثم وتسمية الشيء بما يقابله نحو وجراء سبعة سبعة مثلها
 وتسمية الشيء بالسبب فيه كقوله تعالى قد أنزلنا عليكم لباساً وتسميته بما يؤل إليه
 كقوله تعالى إني أراي أعصر خيراً أو إضافة الشيء إلى ما لا يستحق ذلك كقوله تعالى
 بل مكر الليل والنهار والأخبار عن الشيء أو وصفه بغيره نحو نهاره صائم ولبله قائم
 وورود المدح في صورة الذم أو الذم في صورة المدح كقوله تعالى ذق انت
 أنت العزيز الكريم وقالوا ما أشعره قائله الله وأخزاه الله ما أفصحته وورود الأمر
 بصيغة الخبر والخبر بصيغة الأمر نحو والوالدان يرضعن أولادهن وقال الله اسمع
 بهم وأبصر وورود الواجب أو المحال في صورة الممكن كقوله تعالى عنى إنى معك
 ربك مقاماً محموداً وقول امرئ القيس لعل منسايانا تحولن أبوساً والتبته كقوله
 العسل أحلى من الخل والأمثال الصبغ صبغت اللبن والتقديم والتأخير كقوله تعالى
 والذي أخرج المرعى فجعله غثاء أحوى وتجاهل العارف كقوله تعالى أنا أو أياكم أعلى
 هدى أو في ضلال مبين انتهى ما خلاص من كلام البهاري أقول استعملت على
 في جانب الحق وفي جانب الباطل لأن صاحب الحق كأنه مستعمل يرقب نظره
 كيف شاء فظاهر له الأشياء وصاحب الباطل كأنه منغمس في كلام منخفص
 لا يدري أين توجه فإخراج الكلام مخرج الشك في اللفظ دون الحقيقة كضرب
 من المسامحة وحسم العناد وهو أعلم أنه على الهدى وأنهم على الضلال ولا شك
 عنده ولا ريب كذا في برهان الزركشي قال صاحب الكشف لا بد من أن يكون

من المحلى الحقيقة والمجاز تعلق خاص يكون ذلك باهتداء على استعمال اللفظ في محل
المجاز ذلول يمكن بينهما تعلق في نفس الامر او كان لكن لم يعتبره المستعمل كال
ذلك استعمال منه ابتداء وضع آخر وكان ذلك اللفظ مشتركا لا يجزأ انتهى
وقال فخر الاسلام ان الاستعارة عند العرب الاتصال بين الشبهين وذلك بطريقين
لائث لهما وهما الاتصال بينهما صورة او معنى لان كل موجود من الصور له
صورة ومعنى لائث لهما فلا يتصور الاتصال بوجوده ثاثة انتهى اقول
هذا الحصر اضبط مما ذكره العلماء اذ لا يمكن بشد عنه شيء مما ذكره ولا يخفى
تداخل بعض الاستعارة في بعض على ما ذكره بالاستقراء وحصره في خمسة
وعشرين نوعا فان اردت التفصيل غير ما ذكرناه او لا فاستمع لما يتلى لانه نافي
وان كان ذكر بعضه مكررا اطلاق السبب على المسبب كقوله عليه السلام **يا
ارحامكم ولو بالسلام** اى صلوا فان العرب لما رأت بعض الاشياء يتصل بالندوة
استعارت عنه البذل بمعنى الوصل عكسه كقول الشاعر **سربت الائم حتى ضل**
عقلى كذا الائم يذهب بالعقول سمي الحبر اثما لكونه سبيلا له واطلاق اسم الكل
على البعض كقوله تعالى **يجمعون اصابعهم في آذانهم** اى اناملهم وعكسه كقوله
تعالى **كل شيء هالك الا وجهه** اى ذاته واطلاق اسم الملزوم على اللازم كقوله
تعالى **ام ازلنا عليهم سلطانا** فهو يتكلم بما كانوا به يشركون سميت الدلالة كلاما
لانها من لوازمه ومنه قبل كل صامت ناطق اى اثر الحدوث فيه يدل على محو
فكأنه ينطق وعكسه كقول الشاعر قوم اذا حاربوا شد واما زهرهم دون النساء
اريد بشد المبرز الاعتزال عن النساء لان شد الازار من لوازم الاعتزال واطلاق
احد المتشابهين على الآخر كاطلاق اسم الانسان على الصورة المنقوشة
لنساء بهما شكلا واطلاق الاسد على الشجاع لثنا بهما في الشجاعة التى هي
من الصفات الفسامة للاسد واطلاق اسم المطلق على المقيد كقول الشاعر
فيا ليتنا نحى جيعا وايتنا اذ نحن مشاغبنا كفتان * **ويا ليت بينهما هوى**
من البأس قبل اليوم بلفتان اى قبل يوم القيمة وعكسه قال شريح * **اصبحت**
ونصف الناس على غضبان يريد ان الناس بين محكوم عليه ومحكوم له
لان نصف الناس على سبيل التعدين والنسوية ومنه قول الشاعر * **اذا مات كان الناس**
صنفان شامت * **واخر مثن باندى كنت افعل** واطلاق اسم الخاص
على العام كقوله تعالى **وحسن اوئك رفيقا** اى رفقاء قال ابو حيان ورفيق جمع
يستوى فيه المفرد والثنية والجمع كقعيد اوجع يستوى فيه المفرد والجمع كدريسا

فالتفصيل في البحر فلا يكون من اطلاق الخاص على العام وعند الحوويين
لا فرق بين اطلاق الخاص على العام وعكسه وبين اطلاق المقيد على المطلق
وعكسه وهذا افرق بين المعانين والاصوليين فيكون هذا من تداخل بعض في بعض
وعكسه كقوله تعالى حكايته عن موسى عليه السلام وانا اول المؤمنين امر
الكل لان الانبياء كانوا قبله مؤمنين وحذف المضاف سواء اقيم المضاف اليه مقامه
كقوله اخبارا واسئل القرية اولا كقول ابي داود اكل امرى فحسين امرا *
ونار توقد بالليل نارا * وسمى هذا مجازا اعتبارا بالذات صان وعكسه كقول الشاعر
* انا ابن جلا وطلاع الشيا * متى اضم العمامة تعرفوني * اي ابن رجل جلا
اي لو ضح امرى وتسمية الشيء باسم ما كان كتسمية الانسان بعد الفراغ من الضرب
بضمته وتسمية الشيء باسم ماله به تعلق المجاز كتسمية قضاء الحاجة بالغائط الذي
هو المكان المظلم من الارض وتسمية الشيء باسم ما يؤل اليه كتسمية العنب
بالخمر واطلاق اسم المحل على الحال كقوله عليه السلام لا تقصص الله فاك
اي اسنانك وعندى هذا من التداخل لانه من قبيل واسئل القرية وعكسه
كقوله تعالى واما الذين ابضت وجوههم في رحمة الله هم فيها خالدون اي
في الجنة لانها محل يحل فيها الرحمة لا تنزل عنها واطلاق اسم آلة الشيء عليه
كقوله تعالى حكايته عن ابراهيم عليه السلام واجعل لي اسنان صدق في الاخرين
اي ذكرنا حسنا اطلق اسم اللسان واراد به الذكر اذ اللسان آتة واطلاق
اسم الشيء على بدله كقول العرب فلان يأكل الدم اذا اكل الدبة وعندى الله
من التداخل لان الدم سبب للدبة والاولى في مثال البديل قول الشاعر * ان لنا
احرة عجافا * بأكلهن كل ايلة اكافا * اي ثمن الاكاف واطلاق التكررة في موضع
الاثبات للعموم كقوله تعالى علمت نفس ما اخضرت اي كل نفس ومنه دع امرأ
وما اختاره اي اترك كل امرأ واختياره واطلاق المعرف باللام وارادة واحدة
منكرا كقوله تعالى وادخلوا الباب سجدا اي بابا من ابوابها كذا نقل عن اهل
التفسير واطلاق احد الضدين على الآخر كقوله تعالى وجزاء سبئة سبئة مثلها
فانها من المبتدى سبئة ومن الله حسنة وكذا هل جراء الاحسان الا الاحسان
الاحسان من العبد طاعة وفعل حسن ومن الله اعطاء الثواب وادخال الجنة
باللطف والوعيد وبسأله كثير ومنه ما يقال قاتله الله ما احسن ما قال يريدون به
الدعاء له وان كان هو الدعاء عليه كقول المأمون بن الهارون الرشيد حين رأى
في ليلة الزفاف ما انتشرت نساء الخلافة من اللؤلؤ على فرش منسوج من الذهب

قاله الله يا نواس كانه رأى هذا المجلس وقال كان صفري وكبرى من فواقعها
 حصبا، در على ارض من الذهب * كنا في الكشاف والحذف كقول
 الايض او اي لثلا يضلوا والزيادة كقوله تعالى ايس كانه شيء وهذا منتخب ما ذكره
 العلماء اطيناه لكونه مفيدا والتطويل غير مملول عند الافادة (قوله المشابهة حقيقة
 كما في استعارة الاسد للرجل الشجاع) اي ان كان المستعار له متحققا بحسب اوصافه
 فالاستعارة تحقيقية لكون المستعار له محققا ومتيقنا والافتخيلية هذا مذهب
 السكاكي يعني استعير للرجل الشجاع ما يحل الاسد ويحاوره مجازا ليعمل
 في المستعار له عمل الاسد وهو الغلبة على الخصوم ودفعها كالثوب يلبه المستعير
 كان اثره في دفع الحر والبرد مثل عمله اذا لبس بحق الملك الا انها يتفاوتان في
 وبقاء لان اسم الاسد لازم للهيكلي المخصوص للرجل الشجاع كاسم الثوب
 لازم للاب دون الجلد وان كان يطلق عليه مجازا لانه يفتني عنه دون الثوب لكن
 بشرطها ان يكون الوصف يتنا كالاسد يراد به لازمه وهو الشجاع فبطلق على
 الرجل باعتبار انه شجاع وانما قدم المص العلاقة المشابهة بمعنى الاستعارة
 على غير المشابهة وهو المجاز المرسل تقديم الوجودي على العدمي لكونه
 مقصودا اصليا (قوله او اعتبارا) اي المشابهة اعتبارا محض بان يتقل
 الذهن من الوضعي اليه في الجملة فلا يشترط ان يلزم من تصوره كالبصير
 اذا اطلق على الاعنى والشجاع على الجبان وغيرهما وان لم يكن بينهما لزوم
 في الخارج لانه تسمية الشيء باسم مقابله فيكون مجازا او استعارة تخيلية (قوله
 وما شبه ذلك) نحو وكرهوا مكر الله ونحو نسوا الله فأنسهم ونحو هل جزاء الاحسان
 الا الاحسان وغيرها (قوله واما غير المشابهة) اي العلاقة الغير المشابهة
 يعني ان كانت علاقة المجاز غير المشابهة فمجاز مرسل يسمى بالمرسل لعدم
 تقييده بعلاقة واحدة ولم يقل المص واما غير المشابهة فمجاز مرسل لعدم
 تصرفهم بذلك لان القوم قالوا ان كانت علاقته المقصودة مشابهة فالاستعارة
 تصرفية او مكنية وان كان المستعار اسم جنس غير مشتق فالاستعارة اصلية
 والافتخيلية لجريانها في اللفظ المشتق والحرف وانكر التسمية السكاكي وردها
 الى التكنية وذهب الى انه ان كان المستعار له متحققا متيقنا بحسب اوصافه فالاستعارة
 تحقيقية والافتخيلية والاستعارة ان لم تقترن بما لا يلزم من المستعار منه المستعار له
 فطاقة فهو رأيت اسدا وان افترت بما لا يلزم المستعار منه فخر شجرة وان افترت
 بما لا يلزم المستعار له فجردة وان كانت علاقته غير المشابهة فلا يسمى استعارة

ولم يقل فيسمى مجازا من سلا لعمد م تصر يحهم بذلك (قوله فهي الكون عليه)
 اي فالعلاقة الكون على المعنى الحقيقي اقول هذا اشارة الى ما قال صاحب
 التتبع اذ اطلقت لفظا على المسمى وارتد غير الموضوع له فالمعنى الحقيقي ان
 حصل لذلك المسمى بالفعل في بعض الازمان فجاز باعتبار ما كان انتهى واشارة
 ايضا الى ما قال التفتازاني في المطول او تسمية الشيء باسم الشيء الذي كان هو
 عليه في الزمان الماضي نحو واتوا اليتامى اموالهم اي الذين كانوا قبل ذلك مثلا
 اليتامى في قوله تعالى واتوا اليتامى اموالهم مجاز وقت اليتاء لانه وقت البلوغ وان كانوا
 يتامى اي طفلا خلقا من احدا بويه او كلاهما حال التكلم بامر واتوا اليتامى لان
 الامر حتى حين نزوله الى هذا الزمان مقدم الى جميع المأمورين باليتاء فيكون
 حقيقة بالنسبة الى زمان الطفولة ولكن الامر باليتاء انما يكون بعد البلوغ فيكون
 مجازا باعتبار ما كان (قوله وان تأخر عنه) اي ان تأخر معنى الحقيقي عن زمان
 تعاق الحكم (قوله فهي الاول اليه) اي العلاقة باعتبار ما يؤول اليه نحو اني اراني
 اعصر خيرا اي اعصر عن ياول الى الخير اذ لو كان المعنى الحقيقي حاصل في زمان الحكم
 او في جميع الازمنة لم يكن الكون والاول مجازا (قوله وكذا القتل في قتلت
 قتلا والخمر في عصرت خيرا) اي مثل اليتامى في المجاز في الكون والاول القتل
 والخمر الكون الفعل حاصل بالفعل ولو في نظر المتكلم لان اليتامى والخمر
 والقتل وان لم يحصل بالفعل في زمان ابتداء المسال والعصر والقتل لكنها
 حاصله في نظر المتكلم بالنسبة الى الماضي في اليتاء والاستقبال في العصر والقتل
 (قوله وعلى الثاني) اي على قوله اولا يعني ان لم يكن المعنى الحقيقي حاصل بالفعل
 ولو في نظر المتكلم بل حصل له بالقوة (قوله فهي الاستعداد) اي العلاقة الاستعداد
 فيكون مجازا بالقوة كالمسكر الخمر اريدت وهذا مثال مشهور في المجاز في الاستعداد
 والقوة اقول اي شيء يمنع وقت الارقاع ان يكون مجازا باعتبار ما كان في نظر
 المتكلم فتأمل (قوله والا الخ) ظاهره يقتضي ان يقول ان لم يكن المعنى الحقيقي حاصل
 لا بالفعل ولا بالقوة فلا علاقة بينهما فلا يكون مجازا ولا استعارة وهذا ليس
 بصحيح لانه ان لم يحصل له علاقة لا بالفعل ولا بالقوة فلا بد ان يريد معنى لازما
 له من الوضعي ذهنا اي ينتقل الذهن من الوضعي اليه في الجملة فلا يشترط ان
 يلزم من تصويره كالبصير اذا اطلق على الاسم وهو ذهني محض ان لم يكن
 بينهما لزوم في الخارج كتسمية الشيء باسم مقابله او منضم الى العرفي ان كان
 بينهما لزوم في الخارج بحسب عادات الناس كالفاسيط او منضم الى الخارج

لا بحسب عبادات الناس بل بحسب الخلقة فصان الزعم الخازن حتى قسمين عرفيا
 وخلقيا فيسمى الاول طرفيا والثاني خلقيًا كذا في التوضيح ولاجل هذا تدارك
 المصنف بقوله فان لم يكن لزوم اتصال في العقل بوجه ما الخ فيدخل الذهني
 والبرقي والخافي لان في كل منها اتصالا في العقل في الجملة (قوله وان كان) اي ان كان
 لزوم اتصال في العقل بقوله سواء كان حصول العرض في الجوهر او الجسم في
 المكان) فيه اشارة الى تقسيم الحال الى القسمين احدهما شرعي كقول اللون في
 الجوهر او جوارى كقول الجسم في الخيزر (قوله او غير ذلك) يشير بذلك الى حصول
 العرض في الجوهر او الجسم في المكان لانه يجوز الاشارة بذلك الى واحد والتشبيه والجمع
 والقريب والبعيد هكذا حققه ابو حيان في البحر عند تفسير قوله تعالى ذلك
 الكتاب المبين (قوله ويدخل فيه استعمال الغائط الموضوع لمكان المتغير
 في الفضلات) اي يدخل في اطلاق اسم الحال على المحل استعمال الغائط في
 الفضلات في قوله تعالى اوجاء احدكم من الغائط وهو المطمئن من الارض
 تسمى في قوله من الغائط الحدث بالغائط بمجاورة الحدث المكان المطمئن صورة
 في المادة ونظيره في اطلاق اسم الحال على المحل قوله تعالى خذوا زينتكم عند
 كل مسجد اي صلوة وعكسه اي اطلاق اسم المحل على الحال نحو قوله تعالى
 تجري الانهار وسال الوادي (قوله كحصول الرحمة في الجنة التي تحل فيها الرحمة
 كما في قوله تعالى واما الذين ابصت وجوههم ففي رحمة الله) اي في الجنة سمي
 المحل باسم الحال والعلاقة بينهما الحلول وعكسه كالناد الذي هو المجلس المستعمل
 في اهله كما في قوله تعالى فليستع ناديه سمي الحال باسم المحل لعلاقة بينهما وهي
 الحلول (قوله وذلك مثل استعمال اليد في القدرة نحو يد الله فوق ايديهم) اقول
 هذا من التشابهات والحق عند اهل السنة والجماعة من صفة الحقيقة لان المجاز لكن
 النزاع في الكيفية وتحقيقه سبق في بحث التشابه فالاولى ان يقول مثل استعمال
 اليد في النعمة والقدرة ولم يمثل بيد الله فوق ايديهم واستعمال فبهما كثير وان كانت
 موضوعة للجارية المخصوصة لكن من شان النعمة ان يصدر منها وبصل الى
 المقصود بها وكذا في القدرة الحادثة لان اكثر تسلط القدرة في اليد وبها يكون
 الاعمال الدالة على القدرة من البطش والضرب والقتل والقطع والاخذ وغيرها
 (قوله او يحلوا لهما في محل واحد) عطف على قوله يكون احدهما الخ اي
 او ان يكون الزوم والاتصال بينهما بحلول الحقيقة والمجاز في محل واحد كاستعمال
 الجوة والموت في الايمان والكفر يقال فلان حي اي مؤمن وفلان ميت اي كافر

(قوله الخالين في الشخص الواحد) أي الحيوة والايمن الخالين في شخص
فيكون الشخص المؤمن محلا لهما وكذا استعمال الحيوة في العلم الخالين في شخص
عالم لان العالم حي والجاهل ميت يمشي في الثرى ويظن من الاحياء وهو عديم
كذا قال الامام الشافعي (قوله او في محلين متقاربين) كاستعمال رضا الله في رضا
الرسول او خلولهما في جبرين متقاربين اقول الصواب ان يجعلهما عكسا
لان في قوله في محلين متقاربين شيئا لا يخفى على التأمل واستعمال البيت في حرمة
بارجاع ضمير فيه الى البث لكون البيت ومقام ابراهيم في محلين متقاربين في الحرم
كأنه صار البيت ظرفا بمقام ابراهيم لكمال قربه (قوله واما يكون احدهما جزءا
الآخر) عطف على قوله فاما ان يكون يكون احدهما اي ان كان لزم واتصال
بينهما فاما ان يكون احدهما حالا في الآخر واما ان يكون احدهما جزءا الآخر
(قوله كاستعمال الركوع في الصلوة في قوله تعالى واركعوا مع الراكعين) لان الركوع
اسم خاص لفعل معلوم وهو الميلان عن الاستواء بما يقطع اسم الاستواء يقال
ركعت النخلة اذا تطأ طأت رأسها وهو جزء واجب من الصلوة فاريد به كل
الصلوة فيه بحث لانه قبل هو امر لليهود بالركوع اي اقموا صلوة المسلمين
وزكوتهم واركعوا مع الراكعين منهم وذلك لان اليهود لا ركوع في صلواتهم
لحينئذ لا يكون المراد بالركوع الصلوة بل نفسه مخصوصا فلا يكون مثالا بما نحن
في صددده ويمكن ان يجاب عنه بأنه يجوز ان يراد بالركوع الصلوة كما يعبر عنها
بالسجود فيكون امرا بان يصلي مع المصلين يعني مع الجماعة كأنه قيل واقموا
الصلوة وصلوها مع المصلين لانفرادين كذا في الكشف فملى الوجه الاول
فريضة الركوع بهذه الآية ثابتة علينا بطريق الاشارة او الدلالة فانه اوجب
الركوع عليهم متابع لنا فيكون ذلك علينا اوجب وايراد قوله اركعوا واسجدوا
لا ثبات فرضية الركوع كما اورده شمس الأئمة احسن كذا في الكشف اقول وجه
الاحتمالية ان قوله واركعوا في هذه الآية خاص في حق المأمورية بقرينة العطف
على قوله واسجدوا وان كان عاما في حق المأمور واما في الآية الاولى فان كان المراد
من الركوع الصلوة فلا يثبت فرضية الركوع لانا ولا لهم وفي عطف قوله واركعوا
على واسجدوا كلام طويل وتأويل بارد في التفسير لكن لا يساعده هذا المقام
(قوله واليد فيما وراء الرغ) اي وكاستعمال اليد فيما وراء الرغ وهو الوظيف
وهو مستند الزراع وهو الركوع يعني استعمال اليد في الزراع ومن اليد الى الابط
استعمال الجزء في الكل (قوله كما في صور جل المطلق على المقيد) وهذا قاعدة

الاصول كما سبق في قوله تعالى فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود وهي ثلثة ايام
 متتابعات اقول الفارقون بين المطلق والعام انما هم الاصوابون واما اهل
 العربية فلا يفرقون بينهما ويقولون في حمل المطلق على المقيد حمل العام على
 الخاص كذا في شروح رسالة الاستعارة (قوله وعكسه كما يستعمل المرسن
 في الانثى) والمشفر في شفة الانسان وفي هذين المثالين يحتمل المقيد على المطلق
 لان المرسن بكسر السين موضع الرسن من انثى الفرس ثم كثر استعماله في الغير حتى
 قيل مرسن الانسان لانفه قال العجاج وفاجاوه من سنا مسر جا البيت كذا في القاموس
 وكذا المشفر من البعير كالحفلة من الفرس ومشافر الحبش مستعار منه وفي المثل
 اراك بشرما احار مشفر اى اغناك الظاهر من سؤال الباطن واصلة بالبعير
 كذا في الجوهرى حاصله ان المرسن مقيد بموضع الرسن من انثى الفرس ثم استعمل
 في انثى الانسان وكذا المشفر مقيد بالبعير ثم استعمل في كل غلظ الشفة لعلاقة
 بينهما (قوله فهى الجزئية والكلية) اى العلاقة في هذه الامثلة الجزئية والكلية
 (قوله واكتفى بالجزئية للتضاييف بينهما) اى اكتفى المص في المتن بالجزئية مع
 ان العلاقة في بعض الامثلة في الكلية اختصارا لكونها متضادتين فيقتضى
 ذكر احدهما ذكر الاخر كالاب والابن اقول فيه بحثان الاول ان المقام مقام او
 والا يلزم ان يكون العلاقة في شئ واحد الجزئية والكلية مع انهما اما الجزئية
 واما الكلية والثاني ان المسند المعروف باللام يقتضى الحصر على ما نصبه صاحب
 الكشف وابو حيان (قوله واما ان يكون احدهما سببا الاخر) والاخر مسببا عنه
 عطف على قوله فاما ان يكون احدهما حالا او على قوله واما ان يكون احدهما
 جراً على القولين لكن المختار الثاني (قوله اما بجهة الفاعلية كما يستعمل النبات
 في الغيث) اى العادة لافى التأثير ولا فى الصورة كما فى قول العرب رعيانا غيثا اى نباتا
 الذى سببه الغيث بقرينة مانعة من ارادة الحقيقة من الغيث وهى الرعى وهذا
 تسمية الشئ باسم سببه كقول الشاعر * اذا نزل السماء بارض قوم * رعيناه
 وان كانوا غضا * ارجع ضمير نزل الى السماء الذى له اتصال الى المطر صورة
 واراد به الكلاء بجهة الفاعلية عادة وفى الشعر مجاز ان الاول اراد بالسماء المطر
 لاتصال بينهما صورة لان كل حال عند العرب سماء والمطر من السحاب ينزل
 والسحاب سماء عندهم حقيقة فسمى المطر باسم السحاب لاتصال بينهما
 صورة وقيل بين السماء والمطر اتصال ذاتي لخلوله فيه لان المطر متصل
 بالسحاب ذاتا فكان بينهما اتصال ذاتي والثاني اراد بالمطر النبات لكونه سببا عادة

وهو المراد ههنا وعندى الاولى في التمثيل كاستعمال في التهمة فانها خارجة
 مخصوصة فالخارجة المخصوصة بمنزلة العلة الفاعلية للثمة او الصورية ومع
 هذا فلا بد من اشارة الى المنعم مثل كثرت ايدى فلان عندى وجلت يده لدى
 (قوله وعكسه نحو امطرت السماء نباتا) اى غيبا ليكون النبات مسببا عنه (قوله
 ومن السببية استعمال الدم في الدية) يقال فلان اكل الدم اذ الدم سبب الدية
 وكذا رعيننا الغيث اى النبات الذى سببه الغيث واورد في الايضاح في امثلة
 تسمية السبب باسم المسبب قولهم فلان اكل الدم وظاهرانه سهولان كلام الموزد
 من تسمية المسبب وهو الدية باسم السبب وهو الدم اذ الدم سبب الدية والعجب
 انه قال في تفسيره اى الدية المسببة عن الدم كذا في المطول (قوله والمسببية
 عطف على قوله ومن السببية) يعنى ومن المسببية استعمال الموت المسبب في المرض
 والجرح والضرب السبب يقال امات فلان فلانا وقتله اذا ضرب ضربا شديدا
 والمثال المشهور في استعمال المسبب في السبب نحو امطرت السماء نباتا اى غيبا لكونه
 مسببا عنه (قوله المهلكة صفة للثمة المذكورة وبكى التائب) في وصف الجمع
 فلا حاجة الى الجمع قال الشاعر * واذا العذارى بالدخان تقنعت * واستجملت
 نصب القدر رخت * والقياس تقنعت واستجملت وملان كذا في الكشف
 والمراد بالمهلكة المهلكة بالقوة لا بالفعل والاف يكون الموت حقيقة في هذه الثلث
 اقول ان استعمال الموت والقتل في الضرب الشديد لمشابهة القتل والموت
 والاهلاك في كمال الابلام استعارة كالاسد في الرجل الشجاع كاذكر في رسالة الاستعارة
 لكن المص اعتبر السببية والمسببية جملة مجازا من سلا وان جازان يكون استعارة
 على قصد التشبيه في الابلام وهذا معنى قوله بعد اسطر ان هذه العلاقات
 يجوز اجتماعها باعتبارات مثلا الخ (قوله واما بجهة الغاية) عطف على قوله
 اما بجهة الفاعلية يعنى السببية والمسببية اما ان يكون بجهة الغاية والاول (قوله
 كاستعمال الخمر في العنب في قوله تعالى انى اراى اعصر نخرا) اى عنب الاتصال بينهما
 ذاتا لان العنب من كب بنقله ومائه وقشره فيكون سببا للخمر فيعبر عنه بالخمر
 باعتبار الاول والغاية اقول الفرق بين جهة الفاعلية وجهة الغاية ان الاتصال
 بينهما في الفاعلية معنى وعادة لاصورة وذاتا واما في جهة الغاية ان الاتصال
 بينهما ذاتا وصورة لكن قبل لا يجاز في هذا المثال فان الخمر العنب بعينه لغة
 لا زديغان نقله الفارسي في التذكرة عن غريب القرآن لابن دريد وقبل لا يجاز
 في الاسم بل في الفعل وهو اعصر فانه اطلق واريد به استخراج واليه ذهب

ابن عزير في غريبه وقيل واكتفى بذكر المسبب الذي هو الخبر عن السبب الذي هو العنب قاله ابن جني في الخصائص اقول هذا باعتبار الاول الى الخبر به لكنه عبر عنه به وامثلة تسمية الشيء بما يؤل اليه كثيرة نحو قوله تعالى ولا يلدوا الا فاجرا كفارا اي صابرا الى الفجور والكفر وقوله انك ميت وقوله اني اراي احمل فوق رأسي خبرا اي الذي يأكل الطير منه انما هو البر لا الخبز وقوله حتى تنكح زوجا غيره سماء زوجا لان العقد يؤل الى زوجته لانه لا تنكح في حال كونه زوجا وقوله انا نبشرك بكلاما عليم وصفه في حال البشارة بما يؤل اليه من العلم (قوله ومنه قوله تعالى انهم لايمان لهم) اي من المجاز باعتبار السببية والغائية استعمال العهد في الوفاء في قوله تعالى انهم لايمان لهم لان العهد في اللغة الامان واليمين والموثق فاستعمل العهد وهو اليمين في الوفاء مجازا باعتبار السببية وجهه الغائية والاول لانهم تعاهدوا فاخبر الله عن عدم وفائهم (قوله فهي السببية والمسببية) اي العلاقة من الجهتين المذكورتين السببية والمسببية (قوله في قوله تعالى واجعل لي لساب صدق في الآخرين) اي ذكر احسانا الخ انما صرح هذا التفسير لانه لما كان في معنى المجازي نوع خفاء صرح ذكره بمعنى محله لان اللسان آلة الذكر فيكون تسمية الشيء باسم آله مجازا للعلاقة بينهما كما صرح صاحب النخب (قوله واعلم ان هذه العلاقات يجوز اجتماعها باعتبارات) اقول في العلاقات بين الحقيقة والمجاز اعتبارات لغة وفقها واصطلاحا فلا بد من معرفتها اعلم انك تحتاج الى معرفة الاستعارة لغة وفقها واصطلاحا اما لغة فانها طلب العارية ثم العارية ان كان في الاملاك فهي تملك المنافع بغير عوض فالاستعارة طلب تملك المنافع في الفقه ولا بد لها من المستعير وهو الطالب والمستعار وهو العين والمستعار له وهو الشخص والاستعارة وهو الاتماس والمستعار عنه وهو المالك وعنده المستعار له وهو الامر المقصود كاللباس لدفع الحر والبرد وفي الانماط هو طلب نقل اللفظ عن الموضوع الى غير الموضوع بالنسبة كان المتكلم استعار اللفظ عن الموضوع الاصل الى غيره بنوع نسبة بينهما كاستعارة الثوب ولا بد له ايضا من المستعير وهو المتكلم والمستعار وهو اللفظ والمستعار عنه وهو الهيكل المخصوص كما في الاسد مثلا والمستعار له وهو الانسان تشبيعا والمستعار به وهو النسبة والاستعارة وهو التلفظ لاجل النقل واما فقها فان الفقهاء اتفقوا ان المجاز والاستعارة لفظان مترادفان على معنى واحد من حيث المعنى ولا تفاوت بينهما الامن حيث الصورة لان الاستعارة في اصطلاح الفقهاء عبارة

عن مطلق المجاز لكن الاستعارة اى التلاطف من المتكلم بنية النقل قائم باله كلام لانه
مصدر والمجاز مفعول بمعنى الفاعل اى متعدد عن الموضوع الى غيره وهو صفة
اللفظ فكان نظير المستعار واما اصطلاحها ذكر صاحب الكشف ان المجاز
جنس تحت نوعان الاستعارة والتشيل والنوع لا يخالف جنسه الا في العموم
والمخصوص لانه ذكر في نهاية الايجاز ان المجاز اعم من الاستعارة لانها نقل
اسم الاصل الى غيره للتشبيه بينهما على حد المبالغة يانه انك تقول رأيت اسدا
وتريد انسانا شجاعا المشابهة بين الانسان الشجاع والحيوان المفترس في الشجاعة
وهذا مجاز فاذا زادت المشابهة وكملت النسبة حتى لا يبقى بينهما تفاوت الا صورة
فرسنت الشجاع واحدا من الاسود ومعمورا بين افراد الجنس ونقل لفظ الاسد
عن الموضوع الثاني وهو الانسان الشجاع الى اصله وهو الحيوان المخصوص
لكمال المشابهة وتتمام المبالغة ونظيره الابليس كان من الجن فغمر بين افراد
الملائكة حتى صار من جنس الملائكة وصلاح استثنائه منها قال الله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس ابى وانهذا سمي النوع من المجاز استعارة
بديهة كافي قوله تعالى قوارير من فضة كما سبق فالفرق بينهما على ان المجاز يبنى على
نفس المشابهة والاستعارة على كمال المبالغة في المشابهة على هذا التحقيق لكن
يخالف هذا ما ذكره القوم ان المجاز ينقسم الى قسمين لانه استعارة ان كان علاقته
المشابهة ومرسل ان كان علاقته غير المشابهة وسوق المص في قوله وهي اى
العلاقة المشابهة حقيقة او اعتبارا او غير المشابهة الخ يقتضى ما ذكره القوم وذكر
في بعض الشروح ان الاستعارة ان يذكر احد طرفي التشبيه ويريد طرفا آخر
مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به والا هلى ذلك باثباتك المشبه ما يخص
المشبه به معناه ان يذكر الاسد ويريد به انسانا شجاعا وتدعى ان الانسان دخل
في جنس الاسود وصار من افراده بدليل اطلاق اسم الاسد على الشجاع وهذا
معنى قول المص ان العلاقات يجوز اجتماعها باعتبارات الخ وهذا قول مشكل
كشفت اشكاله ورفعت القناع عن معضلاته طلبا للشواهد وهو العاصم عن كل
عقاب وهو حسبي ونعم الوكيل (قوله واطلاق الخمر على العنب يجوز ان يكون
المسببة الغائبة) الظاهر ترك الغائبة والافلا فائدة لقوله وان يكون للاول اليه
اقول اطلاق الخمر على العنب على طريق المسببة مذهب ابن جني قال
في الخصايص اكتفى بذكر المسبب الذي هو الخمر عن السبب الذي هو العنب
انتهى واما تسمية الشيء باسم مايؤول اليه فليس بظاهر في العنب لانه مركب

من ثقله وقشره ومائه بل في العصير يؤل الى الخمر ولهذا قال في المطول او تسمية الشيء باسم ما يؤل ذلك الشيء اليه في الزمان المستقبل نحو اني اراي اعصر خرا اي عصيرا يؤل اليه انتهى فيكون العصير بعينه اسبق لقلب خرا فيكون تسمية الشيء باسم ما يؤل اليه ظاهرا كما ذكر في بعض اصول الفقه هذا تسمية الشيء باسم غايته فالعصير استخراج بالعصر خرا اي عصير يؤل اليها انتهى لكن يلزم على هذا ان يكون المجاز في الاسم والفعل وهو اعصر فانه اطلاق واريد به استخراج و اليه ذهب ابن عزيز في غريب القرآن حاصله يجوز في لفظ واحد اعتبار المجاز والاستعارة فاللفظ الواحد بالنسبة الى معنى واحد يجوز ان يكون استعارة بقصد المشابهة ومجاز امر سلا بعدد قصد المشابهة كما شفر في شفة الانسان على ما حققه المص وكذا في اطلاق الخمر على العنب يجوز الاعتباران اعتبارا اطلاق السبب على المسبب واطلاق المسبب على السبب باعتبار مسببية الغلبة فيكون في مجاز واحد اعتباران فانت عرفت ان هذا المجاز في الفعل لا في الاسم فلا يكون الاعتباران في المجاز في شيء واحد فتأمل (قوله ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة) يعني ان الحق في جواز استعمال المجاز ان لا يتوقف على السماع بل يتوقف على معرفة طريقه الذي سلكه اهل اللسان في استعماله وهو رطابة الاتصال بين محل الحقيقة والمجاز بوجه كما ذكر (قوله ولا يشترط السماع في افراد المجازات) اي لا يشترط السماع في كل فرد من المجاز كما ذهب اليه طائفة (قوله فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع الخ) اقول هذا شروع الى الاستعارة في الشرع ونفي لقول من قال ان المجاز لا يجري في الالفاظ الشرعية مثل البيع والهبة والنكاح والطلاق لانها اخبارات جعلها الشرع انشآت واذا صارت انشآت صارت كشيء خارج عن اللغة لان اقسام اللغة اخبار واستخبار وامر ونهي وليس الانشاء منها ولان الانشاء فعل جارح الكلام وهو اللسان ونحو ارجاء الحروف والاستعارة لا تجري في الافعال وانما تجري في الاخبار والامر والنهي ولان حقيقة الفعل اذا صدر من احد لا يكون صادرا عن غيره لاحقيقة ولا مجازا حاصله ان علاقة المجاز عند العرب الاتصال بين الشئين وذلك بطرفين لثالث لهما الاتصال بينهما صورة او معنى لان كل موجود من الصور له صورة ومعنى لثالث لهما فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث لان المجاز لا يجوز الا ان يكون بين محلي الحقيقة والمجاز تعلق خاص ليكون ذلك باعثا على استعمال اللفظ في محل المجاز وذلك التعلق بمحمل

ان يكون من حيث المعنى او من حيث الصورة اما من حيث المعنى مثل تسميتهم
للرجل البليد حمارا وللشجاع اسدا واما من حيث الصورة فمثل
تسميتهم المطر سماء لا اتصال بينهما صورة فعلى هذا خرج الشرعيات
باستعارة السبب والعلل من المجاز لان المشروعات احكاما واسبابا وليس لها صورة
محسوسة بالبصر وانما هي مسموعات فان قيل التعاطي محسوس بحس البصر قلت
هو ملحق ولبس باصل في باب البيع كذا في البردوى وشروحه (قوله وقد يعبر
عن علاقة المشابهة في المجاز الشرعي بالاتصال في المعنى المشروع) اقول هذا
جواب النفي المذكور حاصله لاخلاف بين الفقههاء ان الاتصال بين مدلول
اللفظين من حيث المعنى الشرعي يصلح طريقا للاستعارة وانها ليست بحكم
يخص باللغة لان طريق الاستعارة القرب والاتصال وذلك ثابت بين كل موجودين
من حيث وجدنا سواء كانا محسوسين او مشروعين والمشروع قائم بمعناه الذي
شرع له وبسببه الذي يتعلق به فصحت به الاستعارة ولان حكم الشرع يتعلق
بلفظ شرع سببا او علة لا يثبت من حيث يعقل الا باللفظ دال عليه لغة والكلام
فما يعقل ولا استعارة فاما لا يعقل الا ترى ان البيع لتمليك العين شرما ولذلك وضع
لغة وكذا ما شا كل ما يانه ان استعمال الاستعارة في الالفاظ الشرعية كثير في مسائل
اصحابنا مثل البيع والهبة والتمليك والنكاح فان اللفظ وهو البيع مثلا صارت علة
في الشرع اشبهت المالك في المحل الصالح وذلك معقول المعنى لا لفظ البيع دال
على هذا المعنى قبل الشرع فانه في اللغة مبادلة لمال بالمال ثم زيد في الشرع الرضاء
وكذا النكاح فانه في اللغة الضم والازدواج وزيد في الشرع شروط الشهود وذلك
المعنى معقول في الشرع وكذلك مشابهة الاعتاق والطلاق لان الاعتاق لازالة
ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة بخلاف تعلق الحد الى الزنا والقذف لانه
غير معقول (قوله لان المشابهة في اتفاق الكيفية والصفة الخ) يشير بلفظ الكيفية
نظير المعنوي من المحسوس ولفظ الصفة نظير الصورة فاما يحس لان المشابهة
في المشروعات اثبت بصورة تحس فصار الاتصال في السبب والصفة نظير
الصورة فاما يحس والاتصال في معنى المشروع كيف شرع اتصال هو نظير
القسم المعنوي من المحسوس يانه ان اتصال السبب بالمسبب والعلة بالمعلول
نظير اتصال الصوري في المحسوسات لان السبب المحض مجاور للمسبب والمسبب
مجاور للسبب ذاتا كوجود النهار بالشمس والعلة مجاورة للمعلول والمعلول كذلك
لان العلة التامة لا تنفك عن المعلول والمعلول كذلك وليس بين السبب والمسبب

وبين الدالة والمملوء اتصال من حيث المعنى لان معنى السبب الافضاء ومعنى
 المسبب كونه مؤثرا بذلك الافضاء كما قلنا في وجود النهار بالشمس ومعنى الدالة
 وهى المؤثرة في الشرع دون العقلية الايجاب ومعنى العلول التأثير بذلك الايجاب
 فثبت ان بينهما مناسبة من حيث المجاورة والملازمة لان حيث المعنى فالحقناها
 بالاتصال الصورى ومحموله ان المشروعات وجودات كالمحسوسات وانها صورة
 ومعنى ايضا فان كان سبب الاستعارة في اللغة القرب بين المحسوسات فصحت فيها
 ايضا كما حلنا في القياس الشرعى فان طريق صحة القياس استنباط الوصف
 المؤثر فكما وجد هذا الوصف صح القياس بلا تفاوت بالاتفاق كذا في الشروح
 واما الاتصال في الكيفية وهو اتصال معنى فالحقناها بالمعنى من المحسوسات بان
 الاتصال معنى ان بين الدالة وحكمها اتصالا من حيث الاتصال كما طر في السحاب
 اى السماء فكذلك بين علة ودالة وسبب وسبب اتصال من حيث المعنى لان البيع
 شرع لاثبات الملك والنكاح شرع لاثبات الملك فكان بينهما اتصال من حيث
 المعنى لان مشروعية البيع لتملك ملك الرقبة ونشروعية النكاح لتملك منافع
 البضع فكان بينهما مناسبة وكذا الحوالة شرعت لنقل الدين من ذمة المحيل
 الى ذمة المحال عليه وتوجه المطالبة اليه وكذا الكفالة ضم ذمة الى ذمة يظهر
 اثرها في حق توجه المطالبة فلهذا قالوا الكفالة بشرط البراءة حوالة والحوالة
 بشرط عدم البراءة كغالبه وكذلك الوصية والارث لانهما استخلاف يضاف الى
 ما بعد الموت كذا في شروح البردوى (قوله كالهبة والبيع الخ) مثال للجز
 الشرعى (قوله كاستعمال اللفظين) اى البيع والهبة (قوله الدالين عليهما) اى
 على اللغوى والشرعى (قوله في النكاح) متعلق بقوله كاستعمال (قوله فان الهبة
 وضعت الخ) الفاء هالة لقوله الدالين لفظ ان يقول فان الهبة والبيع وضعا لكن
 اكتفى بها لظهوره من العلة وهى ملك الرقبة اول قوله كنكاحه بلفظ الهبة (قوله
 ملك الرقبة) اى وضعت في الشرع لاجل حصول ملك الرقبة (قوله والنكاح
 ملك المتعة) اى وان النكاح وضع لاجل حصول ملك التمتع وهو الوطئ الحلال
 لا المتعة المعروفة فانت عرفت من هذا ان الملك اعم من المال (قوله فاطلق اللفظ
 الموضوع للسبب) اى اطلق لفظي الهبة والبيع الموضوعين لملك الرقبة (قوله
 واريد به) اى باللفظ الموضوع وهو الهبة والبيع السببين المسبب وهو
 ملك المتعة شرعا حاصله ان لفظي الهبة والبيع الواردين في النكاح الشرعى
 الدالين على المعنيين اللغويين الموضوعين الاصيلين اللذين يجرى فيهما الاستعارة

ضرورة بقاء دلالة اللفظية لان معنى الشرعي غير مغيرة بالمعنى اللغوي بالكلمة
 بسبب الدلالة عليه وكذا الشافعي استعمل المجاز وقال ان الطلاق يقع بلفظ
 انحرير مجازا والمساقي يقع بلفظ الطلاق مجازا ولم يمنع احد من ائمة السلف
 عن استعمال المجاز في الشرع فالتفصيل في البردوي (قوله كنكاحه بلفظ الهبة)
 الضمير راجع الى الرسول وانما ذكر بهذه الصورة لان المشبهة وهو المقبس عليه
 اقوى واعظم يعني ان عقد نكاح النبي عليه السلام بلفظ الهبة مجازا مستعارا
 لان نكاحه عليه السلام ان عقد هبة لان تملك المال في غير المال لا يتصور وقد كان
 في نكاحه وجوب العدل في القسم والطلاق والعدة ولم يتوقف الملك على القبض
 فثبت انه كان مستعارا للنكاح ولا اختصاص للرسالة بالاستعارة اى لا اختصاص له
 بانعقاد النكاح بلفظ الهبة بطريق الاستعارة ووجوه الكلام بل الناس في وجوه
 التكلم سواء فثبت ان جواز جريان الاستعارة في الالفاظ الشرعية لا خلاف فيه
 غير ان الشافعي ابي ان ينقذ النكاح الا بلفظ النكاح او التزوج لحكمة كذا
 في البردوي اعلم ان النكاح ينقذ بلفظ النكاح والتزوج والهبة والصدقة
 والتمليك عندنا وعند من ينقذ بلفظ النكاح والتزوج فقط ولا ينقذ بلفظ الاباحة
 والاحلال والاباحة والعارية بالاتفاق وينقذ بلفظ البيع والشراء في الاصح
 من الروايتين كذا في شروح البردوي (قوله لقوله تعالى خالصة لك الخ) هذا
 دليل الشافعي ومتعلق بقوله لا ينقذ يعني لا ينقذ النكاح بالقبس الى النبي
 لان هذا مختص به لقوله تعالى خالصة لك اى من دون المؤمنين (قوله ولانه عقد
 شرع لمصالحه مشتركة) اى لا ينقذ النكاح بالهبة والبيع لان النكاح عقد
 شرع لامور مشتركة بين الزوج والزوجة في الدينية والدينية لا تحصى ولهذا
 شرع بهذين اللفظين وليس فبهما معنى التمليك لان النكاح في اللفظة الضم
 والتزويج لازدواج والابتلاع ويدلان على التلقيق الكامل الموجب للاقتصاد
 بين الزوجين وليس في هذين اللفظين ما يدل على التمليك لافي العين ولا في المنفعة
 بخلاف البيع فانه مبادلة المال بالمال وفي الهبة تمليك ايضا فلم يصح الانتقال
 عن لفظ البيع والهبة الى النكاح لقصور اللفظ المستعار وهو البيع والهبة عن
 اللفظ الموضوع المستعار له وهو النكاح والتزويج وهذا معنى قول اصحاب
 انشأ في النكاح عقد خاص شرع بلفظ خاص وهذا كلفظ الشهادة لا يجوز
 ادائه الا بنفس اللفظ ولم يتم اليقين مقامها وهو ان يقول احلف بالله مقام
 اشهدني الحلف موجب بغيره اى يوجب البر لصيانته اسم الله تعالى عن الهتك

من ذلك ايضا فاجيب عنه ان الاتصال نوعان كامل وقاصر اما الكامل فهو ليس
بسبب محض بل شرع لحكم السببية فيكون الاتصال لحكم السببية الشرعية
فيكون علة لان الحكم علة فلا يكون مقصودة في ذاتها لان العلة لم تشرع الا
لحكمها والحكم لا يثبت الا بعلة لان المعلوم لا يوجد الا بعلة فاستوى الاتصال
من الجانبين بهذا فثبت الاستعارة من المعلوم الى العلة ومن العلة الى المعلوم
وكذا في السببية الكاملة لانها تشبه العلة لحكمها في عدم كونها مقصودة لذاتها
بل بحسبها الا ترى ان معنى الحقيقي للغيث يستعار للمعنى المجازي وهو النبات
لكن الغيث ليس سببا للمعنى المجازي بعينه وهو النبات الحاصل من الغيث فقط
بل يستعار بحسب المعنى المجازي وهو مطلق النبات سواء حصل بالطر أو الماء
فيكون المسبب اقوى فيطلق على السبب اقول هذا القياس غير صحيح لان النبات
المسبب يطلق على الغيث وعكسه واما النكاح المسبب فلا يطلق على السبب
وهو البع وباللهمة فكيف يجوز هذا التمثيل فتأمل اعلم ان السبب يطلق على العلة
الموجبة كما يقال الزنا سبب الخد والسرقة سبب اللقطة والبيع سبب لوجود المالك
لان الافضاء في العلة موجود مع زيادة وهو اضافة الحكم الى العلة و يطلق على
غير العلة وهو السبب الخالص وهو الذي كان مغضيا ولا يكون موجبا لان السبب
المحض ما كان مغضيا الى الحكم ولا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة المتخالة
بين السبب والحكم كالطريق فانه سبب الوصول الى المقصود لكن العلة متشبهة بالافعال
ولا يضاف اليه الوصول ولا العلة المتخالة وهي المشي ويجوز ان يكون العلة المتخالة
مضافة اليه نحو ملك الرقبة فان البيع علة لملك الرقبة وملك الرقبة علة لثبوت
المنفعة والبيع سبب لها وملك الرقبة مضاف الى السبب وهو البيع (قوله واما
اذا وجب ذلك) اي اذا وجب المعنى الحقيقي الذي كان سببا للمعنى المجازي بعينه
في المجاز (قوله فلا يصح ههنا الا اعتبار الاستعارة) اي لا يصح اعتبار المجاز
من الجانبين الاعتبار الاستعارة وهو من جانب واحد كاطلاق استعمال الاسد
على الرجل الشجاع والجمار على البليد لا البليد على الجمار ولا الرجل الشجاع
على الاسد يعني لا يقال الاسد رجل شجاع ولا الجمار بليد على طريق الاستعارة
وكذا البيع يطلق على النكاح على طريق المجاز لكونه سببا لملك المنفعة ولا يطلق
النكاح على البيع لانه اصل وسبب والنكاح فرع ومسبب لانه ثبت تبعاً لملك الرقبة
اولا لا غير مقتدر اليه والمسبب مقتدر اليه فاستعار للفرع والسبب الحكم لان
هذا الاتصال ثابت في حق الفرع وهو ثبوت ملك المنفعة لاقتضائه الى ملك الرقبة

ولا يصح ان يستعار الفرع الاصل لان هذا الاتصال يعنى افتقار السبب وهو
ثبوت ملك المتعة في حق الاصل وهو ملك الرقبة معدوم لاستغنائه فيكون
اتصاله الى السبب ناقصا وقاصرا فيكون المجاز من احد الجانبين اقوى واخرى
وهذا الاتصال بين السبب والسبب في الافتقار كالمجلة الناقصة اذا عطف
على الجملة الكاملة توقف اول الكلام على آخره. اصحة آخره وافتقار الآخر
الى الاولى في اثبات الخبر مثلا اذا كان لرجل زوجان فقيل زنى طالق وخديجة
فاول الكلام وهو المعطوف عليه فقام في نفسه لاستغنائه عنه وعلى هذا الاصل
والسبب يستعار للسبب لا عكسه كذا في البردوى فان قيل كما ان العلة مفتقرة
الى المعلول في المشروعية فكذلك السبب لم يشرع بالحكمة فيكون مفتقرا
الى السبب في كونه سببا فاذا جاز الاستعارة في افتقار العلة الى المعلول من الجانبين
بالاتفاق فكذا يجوز في افتقار السببية قلنا لان السبب لم يشرع الا للسبب
الا ترى ان ملك الرقبة يوجد في الامة الجوسية والاخذ الرضاعية والعبيد
والبهائم بدون وصف الاستتباع فثبت ان السبب موجود بدون السبب
ومشروع بدونه واذا كان كذلك لا يكون السبب لازما للسبب فلا يجوز اطلاق
السبب على السبب لانه ليس بلازم بخلاف اطلاق السبب على السبب لانه
لازم له وبخلاف اطلاق اسم المعلول على العلة لان المعلول لا يوجد بدونها
فكان مفتقرا في وجوده الى العلة ولاجل هذا يجوز المجاز في العلة والمعلول
من الجانبين وفي السبب المحض من احدهما واما اذا كان السبب مختصا بالسبب
نحو اختصاص المعلول بالعلة فيجوز اطلاق السبب على السبب لكون الافتقار
من الجانبين بسبب الاختصاص كالعلة والمعلول فثبت الاستعارة من الجانبين
كافتقار جنس النبات بجنس الماء وافتقار الخمر بالسبب بخلاف المتعة فانها ثبتت
تبعها ملك الرقبة ولا يوجد الاتفاق كما سبق فلا يكون مختصا بالفاظ التملك
فلا يصح الاستعارة من الجانبين بل من جانب وفي هذا المحل اسئلة واجوبة
لكن لا يساعد المقام (قوله وهكذا حكم الطلاق والعناق) يعنى الفاظ العتق
مثل التحرير والاعتاق وانت حرة وغيرها يصلح ان يستعار لالطلاق لانه اوضح
لازالة ملك الرقبة وهي توجب زوال ملك المتعة تبعها لا قصدا فصحت الاستعارة
مثلا اذا قال لامرأته اعتقتك وحررتك وانت حرة ونوى الطلاق وقم الطلاق
فان قيل قولك بعث ابني او وهبتها منها لا يحتاج الى النية وينتقد النكاح
بدون النية وهما يحتاج الى النية قلت الفرق ان محل المجاز في الفاظ التملك متعين

لان الحرية لا تكون محلا للبيع ولا للهبة حقيقة فتعين المجاز مرادا ببلانية وهو
 عقد النكاح واما اذا قال حررتك وانت حرة او اعتقتك فيجوز ان يضاف اليها
 باعتبار حقيقة الحرية ويجوز ان يكون مستعارا عن الطلاق فلا بد من النية قال
 الشافعي يصح ان يستعار الطلاق للعنق لانها تتشابهان في المعاني اقول التشابه
 طريق من طرق الاستعارة كالشابه بين الاسد والانسان مع وصف الشجاعة
 وبين الجار والبلد في وصف البلادة والدليل على وجود التشابه بين الطلاق والعنق
 انها بنيا على الاسقاط والسرابة اما الطلاق فيقال اطلقت البعير اى ارسلته
 ويقال اطلقت الطير اى خليته فثبت انها في اللغة اسقاط وفي الشرع رتبة رفع
 قيد النكاح واذا رفع قيد ملك اليمين يكون بمعنى الاسقاط ومعنى السرابة انه
 اذا طلقها نصف الطلاق يقع الكامل كما اذا اعتق نصف العبد يقع الكل
 عندهما وعندنا اذا كان مرسرا والمناصفة في المعاني من اسباب الاستعارة مثل المناصفة
 في الاسباب اقول لا تصح هذه الاستعارة اى استعارة الطلاق عن العنق عندنا لان
 صحة الاستعارة مبنى على الاتصال اما ذاتا او معنى والاتصال الذاتي في الشرعيات
 يكون بين السبب والمسبب وزوال ملك النكاح ليس بسبب لزوال ملك الرقبة
 بالاتفاق واتصال المسبب بالسبب لا يصلح طريقا للاستعارة السبب كالشيكة
 للصيد والاب لابن باتفاق الخصم ايضا والاتصال من حيث المعنى معدوم
 ايضا لان الاستعارة لا تصح بالمساكنة بكل معنى قائم بالمابهية بدون ان يكون لازما
 مشهورا مختصا عندنا وعند الخصم يجوز بكل وصف سواء كان مشهورا او غير
 مشهور واما عندنا لا يجوز الاستعارة بالمعاني المشاكلة الداخلة تحت الماهية الا
 ان يكون تلك المعاني مختصة لازمة مشهورة لا تنفك عن الماهية ولا يتصور المابهية
 بدونها كالشجاعة للاسد والبلادة للحمار كذا في البردوى وشروحه (قوله)
 ثم ان كانت الاصلية والفرعية من الطرفين جاز المجاز بينهما) لما فرغ من الاتصال
 الذي يصلح طريقا للاستعارة من احد الطرفين وهو ان يستعار الاصل للفرع
 والسبب للمسبب ولا يصح عكسه شرعا في الاتصال الذي يصلح ان يستعار الفرع
 للاصل والمسبب للسبب فقال ثم ان كانت الخ (قوله التبعية في الجملة) لان لزوم
 والاتصال بينهما في العقل بوجه ما يكفي في المجاز (قوله لامتناع الانفكاك) اى
 لامعنى اللزوم ههنا امتناع الانفكاك كاللزوم في العلة والمعلول (قوله كالتسبب
 والمسبب المقصود به الخ) قوله المقصود صفة السبب وضميره راجع الى السبب
 (قوله وان كانت معلومة) وصلية والضمير راجع الى العلة الغائبة (قوله يجوز)

استعمال احد ههما في الآخر الفاء فذلكه) والمعنى اذا كان الاتصال من حيث
السببية اتصال الحكم بالعلة اى اتصال المعلول بالعلة التى توجب الاستعارة
من الطرفين لان العلة ام تشريع الحكمها والحكم لا يثبت الا بعلة فيجوز استعمال
احدهما في الآخر مجازا (قوله كالشراء والمالك) يعنى كاستعارة الشراء للمالك والمالك
لشراء من الطرفين لان الشراء سبب للمالك فيطلق عليه بلا نزاع والمالك علة
غائية للشراء لان الشراء انما يكون بملاحظة المالك فيكون علة غائية فيطلق
على المعلول بلا نزاع ايضا لان المعلول لا ينفك عن العلة (قوله حتى اذا قال
ان ملكك عبدا فهو حر) اى عبدا منكرا وانما قلنا منكرا لان في العبد المعين يستوى
المالك والشراء مثلا اذا قال ان ملكك هذا العبد واشتريت هذا العبد فهو حر
يستوى الخلف بالمالك والشراء في ان النصف الباقى يعتق في الوجهين ووجهه
ان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين لانه غائب فيجوز وان لم يجتمع
المالك وامانى الحاضر فصفة الاجتماع لغو لانه يعرف بالاشارة اليه فاذا لم يوجد
صفة الاجتماع لم يثبت ولان بدون الاشارة الى المعين قصد نفي النفي عن نفسه
ولم يحصل له القضاء اذا ملكه متفرقا وفي المعين قصد نفي ملكه من المحل
وقد ملكه على المشار اليه ثابتا وان كان في ازمة متفرقة كذا في جامع شمس الائمة
وفخر الاسلام (قوله فاشترته متفرقا) اى ملك العبد بعقدين مثلا ملك نصفه بعقد
فباعه ثم ملك النصف الباقي بالدفعة الثانية لم يعتق كله ونصفه حتى يجتمع الكل
في ملكه سببا في تحقيقه (قوله عنيت بالمالك الشراء) يعنى اذا قال اردت بالمالك
في قوله ان ملكك الشراء بطريق اطلاق اسم السبب وهو المالك على السبب
وهو الشراء صدق ديانة وقضاء فيعتق النصف الثاني (قوله لان العبد لا يعتق)
حالة لقوله صدق (قوله في قوله ان ملكك) اى لا يعتق من العبد في قوله ان ملكك
لا كلا ولا بعضا حتى يجتمع الكل في ملكه لان المالك مطلق والمطلق راجع
الى الكامل والكامل لا يوجد الا باشتراء الكل بصفة واحدة او بصفقتين او اكثر
مع اجتماع المالك وهذا استحسان من اصحابنا والقياس ان يعتق لان الشرط
ملك العبد مطلقا من غير صفة الاجتماع والافتراق (قوله ويعتق في قوله
ان اشتريت عبدا) يعنى لو قال رجل ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف
عبد فقط لم يعتق وان باعه ثم اشترى النصف الباقى يعتق قياسا واستحسانا
لان الاجتماع في الشراء ليس بشرط فالاجتماع في كونه مشتريا بعد زوال النصف
منقول لا ترى اذا اشترى عبدا ثم باعه يسمى مشتريا عرفا وعادة وان لم يجتمعا

(قوله فقد على ماء واغلق عليه) اي قد اختار الضرر عليه اقول في قوله فاشتراه
متفرقا تكلف بارد لانه اذا لم يحمل قوله فاشتراه متفرقا على اشتراء النصف اولا
متفرقا ثم باعه فاشتراه النصف الباقي فبشكل التفرقة بين قوله ان ملكت وبين
قوله ان اشتريت لان الاشتراء متفرقا يمنع اجتماع الملك وان يكون مشتريا لما لم يعتبر
بيع النصف الاول في الاشتراء المتفرق فيعتق العبد في كلا الوجهين فلا يظهر
الفرق ولا يؤدي عبارته مراده فتأمل اعلم ان المسئلة على اربعة اوجه الاول
الحلف على ملك عبد منكر والثاني الحلف على عبد معين والثالث على شراء
عبد منكر والرابع الحلف على شراء عبد معين اما الاول فهو ان يقول ان ملكت
عبدا فهو حر ان ملك كل عبد عتق وان ملك نصف عبد لم يعتق وان ملك
نصفه ثم باعه ثم ملك النصف الآخر عتق عليه في القياس ولم يعتق في الاستحسان
وجه القياس ان الشرط ملك العبد مطلقا من غير صفة الاجتماع والافتراق
فاذا اجتمع النصفان في الملك عتق فكذلك اذا افترق النصفان قياسا على المعين
وجه الاحسان ان الملك مطلق والمطلق راجع الى السكامل وهو ما كان بصفة
الاجتماع فثبت ان قيد الاجتماع بهذه الدلالة وفيه دلالة اخرى فان الرجل
يقول والله ما ملكت الف درهم قد انفق على نفسه الف الف درهم ومع هذا
كان صادقا في عيئه لانه لم يجتمع في ملكه الف درهم فثبت ان صفة الاجتماع
ثابتة في الملك حتى قيل ان سجدا وضع هذه واختها ولم يفهم اصحابه وكان على
باب مسجد رجل يقال له اسحق فنادى وقال يا اسحق هل ملكك الفاقال لا
فقال هل اشتريت بالف درهم قال نعم وقيل كان المنادى ابا بكر الاسكافي
واما الثاني فهو ان يحلف وقال ان اشتريت عبدا فهو حر فان اشتراه عتق
وان اشترى نصفه فقط لم يعتق وان اشترى نصفه ثم باعه ثم اشترى النصف
الآخر يعتق قياسا واستحسانا والفرق بين الاستحسانين في المسئلتين ان الاجتماع
في الملك شرط بحكم العرف والعادة والاجتماع بعد الزوال لا يتحقق اما الاجتماع
في الشراء ليس بشرط فالاجتماع في كونه مشتريا بعد الزوال متحقق الا يرى انه
اذا اشترى ثم باعه يسمى مشتريا عرفا وعادة الا يرى انه لو حلف وقال ان اشتريت
عبدا فامرأته طالق فاشترى لغيره انه يحنث في عيئه فاذا اشترى النصف الآخر
بعد بيع النصف الاول فقد اجتمع صفة كونه مشتريا في السكك فيعتق النصف
الباقي واما الثالث والرابع فهو ان يحلف على ملك عبد معين او شراء عبد معين
بان قال ان اشتريت هذا العبد او ملكت هذا العبد فهو حر فان ملك النصف

او اشترى النصف لم يعتق وان ملك الكل عتق وان ملك النصف الآخر بعد
 زوال الاول عن ملكه او اشترى النصف لم يعتق في الفصلين بلا خلاف والفرق
 بين الفصل الاول والثاني ان الاجتماع صفة والصفة في المعين لغو وفي الغائب
 معتبر كما في الدار الاترى انه اذا حلف لا يدخل دارا فدخل دارا صارت صحراء
 لا يحنث لان البناء صفة والصفة في الغائب معتبر ولو قال هذه الدار فدخل بعد
 ما صارت صحراء يحنث لانها تعرف بالاشارة لا بالصفة هذا اذا كان الشراء صحرا
 حتى عتق نصف الآخر في الشراء ولم يعتق في الملك فاما اذا كان الشراء فاسدا
 فلا يعتق (قوله واذا قال ان اشتريت فقال عتبت الملك) يعني اذا قال من حلف
 اذا اشتريت عبدا فهو حر حتى يشترط فيه صفة الاجتماع بان قال عتبت بالشراء
 الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب وهو طريق الاستعارة (قوله
 صدق ديانة) حتى لا يعتق النصف الباقي وقوله نوبت الملك يجب المقنى لوجود
 طريق الاستعارة (قوله وان لم يصدق قضاء) لانه اراد تخفيفا فلم يصدق القاضي
 قوله نوبت الملك لانه ادعى تخفيفا على نفسه واراد دفع الضرر فلا يقبل للثبوت
 لا لعدم صحة الاستعارة اقول فيه بحث لانه لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر
 واراد الملك فملكه هبة او ارثا يعتق وعلى ما ذكره المص لا يعتق ويمكن ان يجاب
 عنه ان مراده بالملك في صورة الاشتراء لان فيه نية وتخفيفا وما اذا اراد بالشراء
 الملك فملكه بالهبة او الارث فقد عني ما هو اخلص عليه كما اراد بالملك الشراء
 وبويده قوله لا يجب في المجاز ان يكون معنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه
 بل يحنث حتى يراد بالغيب جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره فهذا
 كذلك (قوله ونحو الكل والجزء المستلزم ذلك الجزئ) عطف على قوله كالسبب
 اقول اقامة الضمير المستتر مقام اسم الاشارة ليس بمسموع وان جاز وضع الضمير مقام
 الاشارة كقول روبة فيها خطوط وسواد وبقى كانه في الجار توليد البهق وسئل
 عن ضمير كانه ان كان راجعا الى الناقة تقتضي كانه وان كان راجعا الى سواد
 وبقى يقتضي كانهما فقال ويحك بوضع الضمير موضع اسم الاشارة انتهى
 فيكون التقدير كان ذلك ويجوز الاشارة بذلك الى التثنية كقوله تعالى هو ان ذلك
 وكقول الشاعر ان الخير وللشر مدى وكلا ذلك وجه وقيل والى التأنيث والجمع
 كما نص ابو حيان في البحر في قوله تعالى ذلك الكتاب المبين حاصله ان كانت الاعداء
 والفرعية من الطرقتين سببا للمجاز منهما كما سبب والمسبب الخ ونحو الكل
 والجزء المستلزم للكل مثال الجزء المستلزم له الرأس والعنق والفؤاد (قوله هو معنى)

على العرف) أى الجزء المستلزم للكل مبنى على العرف توضيحه ان اهل اللسان اتفقوا على اطلاق اسم الكل على البعض من جهات المجاز وهذا ليس كالعالم اذا اريد بعضه فانه حقيقة فيه لانه موضوع اشمول جميع من السميات للاستغراقها عندنا والشمول موجود فى البعض والكل حتى ان من شرط الاستغراق فيه يقول انه مجاز فى البعض ايضا كما سبق تحقيقه فى الامر وكذا اطلاق البعض على الكل من جهات المجاز عندهم الا ان البعض يعبر عنه وذهب بعض اصحاب السافعي وجهورا اصحاب الحديث الى انه حقيقة ومال اليه فخر الاسلام وشبهتهم ان العالم لو اريد بعضه يكون حقيقة فيه وكذا هذا وان كان بعضه لان من شرط المجاز ان يكون معنى المجازى مغايرا للمعنى الحقيقى وهذا هو غير المعنى الحقيقى لانه جزؤه الاله قاصر فكيف يكون اللفظ فيه مجازا ولان من شرط ثبوت المجاز انتفاء الحقيقة بالكيفية فما بقى شئ من الحقيقة لا يتحقق الشرط فلا يتحقق المجاز وجوابه مذكور مفصلا فى بحث الامر واجاله انه مجاز لان اسم الحقيقة لا يزداد بين الحقيقة والمجاز ولانه تمدها كما قال المكرخى والخصاص (قوله حيث يقال للشخص الذى قطع يده ورجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره) الظاهر ان يقال ورجله بدل لفظ اولان لفظ الانسان موضوع بارائه معنى الانسانية فلا يثبت ذلك بقطع يديه ورجليه وانفه واذنه وباليمنى (قوله فاعتبر الجزء الذى لا يلقى الانسان موجودا بدونه) أى اعتبر فى العرف الجزء الذى لا يلقى الانسان سبابعه كالرأس والعنق والفتؤاد (قوله واطلاق العين على الرقيب) هذا جواب سؤال مقدر تقديره لما كان اطلاق الجزء على الكل معتبرا بالجزء الذى لا يلقى الانسان بدونه فكيف يطلق العين على الرقيب واللسان على الترجمان مع ان الاعى ومقطوع اللسان الجبين كثير فى الدنيا فاجاب بقوله فانما هو من جهة ان الانسان يوصف كونه رقبيا لا يوحد بدونه أى بدون ذلك الوصف حاصله ان استعمال العين وهى العضو الباصر المخصوص فى الربة وهى الشخص الرقيب مجاز مرسل لان العين لفظ موضوع لجزء الشئ فبكون اطلاق لفظ الجنب على الكل مجازا مرسلا بيان وجه تسمية الرقيب مع بقائه بدونه لان العين لما كانت هى المقصودة فى كون الشخص رقبيا لان غيرها من الاعضاء مما لا يلقى شبها بدونها صارت العين كانه الشخص كله فلا بد فى الجزء المطلق على الكل من ان يكون لذلك الجزء المطلق على الكل مزيدا لخصاص بالمعنى الذى قصد بالكل مثلا لا يجوز اطلاق اليد او الرجل او غيرهما على الرقيب وان كان كل منهما

جرأ منه وبهكذا الاختصاص يطلق عليه وكذا إطلاق اللسان على الترجان
اقول فيه بحث لان العيين من الفاظ مشتركة واحد معانيه الرقب وكذا قال
صاحب الكشف وابو حيان فيكون استعماله في الرقب حقيقة لا مجازا وكذا
اللسان في الترجان فتأمل واعلم ان الرقب صيغة مبالغة ولا يبيح المبالغة من فعل
الا اذا حول من فاعل كعلم كسابق تحقيقه في اول كتابنا قال ابو حيان في البحر الرقب
فعل للمبالغة من رقب رقب رقبسا ورقوبا ورقبانا احد النظر الى امر ليحققه
على ما هو عليه ويقترب به الحفظ ومنه قيل للذي يرقب خروج السهم رقب
انتهى (قوله الاول فليدع ناديه) اي اهل مجلسه يعني مثال استعمال المحل
في الحال نحو قوله تعالى فليدع ناديه لان ناديا هو المجلس الذي يندى فيه قوم
ابن جهل فيكون المراد بناد اهلهم وهم الحالون فيه (قوله والثاني) اي استعمال
الحال في المحل نحو قوله تعالى واما الذين ابصت وجوههم ففي رحمة الله (قوله)
فان شرعيته ليست لاجل حصول ملك المتعة) يعني شرعية ملك الرقبه ليست
لاجل حصول ملك المتعة لان افتقار المسبب وهو ثبوت ملك المتعة في حق الاصل وهو
ملك الرقبه معدوم لاستغنائه عنه فلا يكون السبب مشروعا لاجل المسبب
على سبيل الاصل بل ثبوت المسبب بهذا السبب اتفاقية الا ترى ان ملك الرقبه
يوجد في العبد والاخت من الرضاع والامة المجوسية والبهائم ولو شرع لهذا
المسبب لم يوجد في غيرها ومثل هذا السبب يطلق عليه الاتصال بين السبب
والمسبب ولا يطلق المسبب عليه لاستغنائه عنه (قوله فبقسع الطلاق بلفظ
العتق بلا عكس) اقول هذا نفرع لقوله فلا يجوز المجاز الا من طرف الاصل
وهو السبب المحض لامن الطرف الفرع وهو المسبب لان الاتصال في السبب
المحض ناقص وقاصر لاستغنائه عنه كسابق (قوله وتلك الازالة) اي ازالة
ملك الرقبه (قوله سبب لهذه) اي سبب لملك المتعة (قوله لانها يفضى اليها)
اي لان ازالة ملك الرقبه تفضي الى ازالة ملك المتعة (قوله وليست وهي مقصودة
منها) اي ليست ازالة ملك المتعة مقصودة من ازالة ملك الرقبه يعني ان الاعتاق
وضع لازالة ملك الرقبه وتلك الازالة توجب زوال ملك المتعة تبعاً لا قصدا
كاستعمال البيع في النكاح لان البيع وضع لتمليك ملك الرقبه وذلك يوجب
ملك المتعة تبعاً لا قصداً فبستمار الاصل للفرع لا عكسه فلا يثبت العتق بلفظ
الطلاق الا ترى اذا قال رجل لامته طلقك او انت طالق او باين او حرام ونوى
العتق نصح هذه الاستعارة ولا يعتق عند اصحابنا خلافاً للشافعي (قوله فان قيل

المعتبر في المجاز الخ) هذا السؤال يرد على قوله فان الاعتناق وضع لازالة ملك الرقبة
 حاصله ان استعارة العتاق عن الطلاق غير صحيح لان الاستعارة مبنية على الاتصال
 بين السبب والمسبب في المعنى الحقيقي والمجازي فعنى الاعتناق اثبات القوة الشرعية
 لغة وشرعا على ما حققه فخر الاسلام فكيف يستعمل في الطلاق وهو ازالة
 ملك المنعة فكيف يقال انه وضع لازالة ملك الرقبة وهو سبب لازالة ملك المنعة
 (قوله فلنا قد يقوم الغرض من المعنى الحقيقي مقامه الخ) هذا معنى ما قاله
 فخر الاسلام ان معنى الحقيقي ما وضع له اسمه وما احتمله محله انتهى فعلى هذا
 يكون ازالة ملك الرقبة غرضا من معنى الحقيقي للعنق فيكون ازالة ملك الرقبة
 سببا لازالة ملك المنعة وهو سببه فيستعمل مجازا فيه كاستعمال البيع الموضوع
 لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المنعة بلاكس فثبت ان زوال ملك الرقبة
 سبب لزوال ملك المنعة وزوال ملك النكاح ليس بسبب لزوال ملك الرقبة
 بالاتفاق واتصال المسبب بالسبب هنا لا يصلح طريقا لاستعارة المسبب عن السبب
 باتفاق الخصم ايضا هذا في الاتصال الذاتي لكن النزاع ينشأ وبين الخصم
 في الاتصال من حيث المعنى وعندنا هذا معدوم في الاصل ايضا لاستغنائه عنه
 اعلم ان المراد من الاتصال ان يكون احدهما سببا للآخر وهذا كاف في المجاز
 على ما ذهب اليه المحققون فلا حاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام الى الاتصال بين
 السببين ايضا مثلا الفاظ التملك الفاظ النكاح بان كلا منهما يوجب ملك المنعة
 لكن احدهما بواسطة والآخر بغير واسطة (قوله قال الشافعي يقع العكس
 ايضا) اى قال الشافعي يصح ان يستعار الطلاق للعنق كما يصح عكسه (قوله
 لكن لا بطريق السبب على السبب بل بطريق الاستعارة) يعنى قال الشافعي
 طرق المجاز كثيرة فاستعمال الطلاق في العنق من حيث المسببية فيجوز استعماله
 بطريق الاستعارة لكونه متشابهة في المعنى والتشابه في المعنى طريق من طرق
 الاستعارة كالتشابه بين الاسد والانسان في وصف الشجاعة وبين الحمار والبلبد
 في وصف البسالة (قوله اذ كل منهما اسقاط بنى على السراية والزم الخ)
 من قوله اذ كل منهما الى قوله قلنا مذكور في التوضيح بهجسته يعنى الدليل
 على التشابه انهما بنيا على الاسقاط والسراية في اللغة والشرع اما في اللغة فيقال
 اطلقت البعير اى ارسلته ويقال اهتفت الطير اى خلتها فثبت انهما في اللغة اسقاط
 واما في الشرع فالطلاق رفع قيد ملك النكاح والعتاق رفع قيد ملك العنق وكنا
 بمعنى الاسقاط في الشرع ايضا ويقال اسقاط الحق فيهما واما السر فانه

اذا طلقها نصف الطلاق يقع الطلاق الكامل كما اذا اعتق نصف العبد
 يمتنع الكل عندهما وعنده اذا كان موسرا كذا في البرهان ولما اللزوم فانهما
 لا يرتدان بالرد ولا يحتمل النسخ والتعاقب بعد الايجاب فاذا ثبت التشابه صح
 الاستعارة لان المناسبة في المعاني من طرق الاستعارة مثل المناسبة في الاسباب (قوله
 فثنا في جوابه ازالة الملك التي هي الاعتناق اقوى من ازالة القيد الذي هو الطلاق)
 توضيحه ان الاعتناق اثبات القوة الشرعية لان ذلك معناه لغة يقال عنى الطير
 اى الفرخ اذا قوى وطارعن ذكره اى عشه ومن هذا المعنى وهو القوة يقارعتاق
 الطير لكوا سبها وهو البازي والصقرو الشاهين لزيادة قوة فيها فيقال عتقت البكر
 اذا ادركت اى بلغت لزيادة الفسوة وهذا المعنى فى العتق شائع فى كلام العرب
 والمراد من القوة الشرعية اهل الولاية والشهادة وسائر التصرفات وكذا معناه
 الشرعى لان الرق ثابت على الكمال حتى يسلب عنه الولايات كلها وصار كالبهائم
 والجماد وسلطان الملكية ساقط عنه فثبت ان الاعتناق اثبات القوة الشرعية
 لغة وشريعة وليس بين ازالة قيد النكاح لتعمل القوة الشرعية التي ثابتة المرأة
 قبل النكاح ومع النكاح بالاهلية والعقل والبلوغ عملها من الزوج بزواج آخر
 والخروج والبروز وبين اثبات القوة الشرعية بعد العدم اى بعد صارت
 معد وما بالاستيلاء والقهر عليها مشابهاة كما ليس بين اطلاق الحى برفع القيد
 من الحبوس وبين احياء الميت حقيقة فافهمنا هذا الاكن استعار الجمار للرعى والاسد
 على الجبان واما ضعف معنى الطلاق المستعمل فى العتاق فان معنى الطلاق الذى
 وضع له اسمه وهو رفع القيد لان الطلاق عبارة عنه فى اللغة وما احتمل محله وهو
 نوع حبس ثبت حقا للزوج على الزوجة فانكاح لا يوجب حقيقة الرق ولا يسلب
 الملكية عنها الا ترى ان الزوجة تملك الرقة وسائر الولايات وهذا هو معناه لغة
 وشرعا وتوضيحه اما لغة فلان معناه فى اللغة الارسال والتخليه يقال اطلق البعير
 اذا رفع عقاله واطلق المسجون اذا خلى سبيله واطلق العبد اذا رفع قيده واطلاق
 الطير اذا ارسله واما شرعا فلان النكاح يوجب كونها محبوسة لحق الزوج حتى
 لا يجوز لها الخروج والبروز بدون اذنه ولا يوجب الرق حقيقة ولا يسلب الملكية
 المال ولا ولاية الشهادة وان جميع التصرفات والولايات ثابتة لها بعد النكاح
 كما كانت قبل النكاح فالطلاق رفع القيد ويرسل الحبس الذى ثبت بالنكاح وهذا
 هو القيد الذى احتمله المحل لا غير فلا مناسبة بينهما من هذا الوجه لان معنى
 المشابهة فى الاستعارة هو المشابهة فى المعنى الخاص المشهورية بينهما فلا يجوز

الاستعارة بمعنى غير مشهور بينهما والجازات استعارة السم عن الشهد والسماء
 عن الأرض وجميع المتضادين عن اضدادها باعتبار المشابهة في الشبهة والحدوث
 والوجود ولا يقول به أحد الا ترى ان العرب تسمى الشجاع اسدا للاشتراك
 في المعنى الخاص المشهور اللازم لا ينفك عن الماهية ولا يتصور الماهية بدونه
 مثل الشجاعة للاسد والبلادة للحمار ولان الابتلاء يسقط بمعنى ان الله تعالى امرنا
 بالاعتبار بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وهو رد الشيء الى نظيره بالوصف
 المؤثر ولو جاز الاستعارة والتعليل بكل وصف لم يبق للابتلاء فائدة ولا العالم فضيلة
 على الجاهل في التعليل والاستعارة والجاهل نقبضة فاستوى العالم مع الجاهل
 وهذا مشتق بقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون فثبت
 ان الاستعارة انما تقع بوصف لازم مشهور له اثر الاختصاص لا بكل وصف عام
 يكون له وبغيره على سبيل العموم والايضاح الامتحان وبصير الموجودات في الاحكام
 كلها متناسبة مع ان طريق المحراز انما وضع لظهور الفصاحة والبلاغة
 وايزداد الاحكام حسنا وطراوة وليتميز العاقل من غير العاقل والعالم من الجاهل
 والركى عن الغبي في ابداع الاستعارات المجازات استخراج غرائب التمثيلات
 واستنباط عجائب التشبيهات على وجه بديع ونظم قريب وتمثيل مولق وتشبيه
 مرق لقوله تعالى فوارى برمن فضة والله الهادي الى سبيل الرشاد (قوله لان المستعارة
 يجب ان يكون اضعف) في وجه الشبه كرجل الشجاع والرجل البليد من الاسد
 والحمار وههنا ليس كذلك لان المشبه وهو الاعاق اقوى من المشبه به وهو الطلاق
 فلا يجوز الاستعارة من الجانبين لان السبب كان محضا فصيح اطلاقه على السبب
 فلا يصح اطلاقه على السبب المحض (قوله قد يكون مبنية على التشابه) يعني
 ان الاستعارة مبنية على التشبيه وقد يكون مبنية على التشابه بان يجعل احد الشبهين
 اصلا والآخر فرعا وبالعكس فلا يكون المستعار له اضعف في وجه الشبه
 والمستعار منه اقوى واشد منه (قوله ويحصل المبالغة باطلاق احد المتشابهين
 على الآخر) وجعله هو هو ادعاء حتى صار المشبه من جنس المشبه به بان يجعل
 الرجل الشجاع فردا من افراد الاسد ادعاء فكان استعمال الاسد في الرجل الشجاع
 كاستعماله في حقيقة المفترس وكذا استعمال الصبح في غرة الفرس لان غرة الفرس
 صار مستعملا فيما وضعت له ادعاء وهو الصبح هذا مجاز عقلي (قوله وكون المشبه به
 اقوى في وجه الشبه) انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان
 اقول كون المشبه به اقوى في وجه الشبه في مجاز لغوي والاستعارة كلها مجاز لغوي

عند الجمهور فيكون الاسد مثلاً موضوعاً للمشبه به لا للمشبه ولا لاعم منهما فيكون
المشبه به اقوى في وجه الشبه لان استعماله في المشبه به يكون فيما وضع له وفي المشبه
في غير ما وضع له يبان ان البيانين اختلفوا في ان الاستعارة مجاز لغوي ام عقلي
فذهب الجمهور الى انها مجاز لغوي بمعنى انها لفظ استعمال في غير ما وضع له
لعلامة المشابهة والدليل على ذلك ان الاستعارة كاسد مثلاً في قولنا رأيت اسداً
بري موضوعاً للمشبه به اعني السبع المخصوص للمشبه اعني الرجل الشجاع
ولا لاعم منهما كالشجاع مثلاً ليكون كل منهما حقيقة كاطلاق الحيوان عليهما
وهذا معلوم قطعاً بالنقل عن ائمة اللغة فتح يكون استعماله في المشبه استعمالاً في غير
ما وضع له مع قرينة نالعة عن ارادة الموضوع له اعني المشبه به فيكون مجازاً لغوياً
فيكون المشبه به اقوى في وجه الشبه وهذا معني قول المص اقول قد تقرر في ذلك
العلم ان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد الخ - انه ان الجامع
بين البابين مثلاً الشجاعة في المستعار منه اعني المشبه به يجب ان يكون ذلك
الجامع اقوى واشد من المستعار له اعني المشبه لان لفظ المشبه به مستعار فيكون
بمثلة لباس طلب عارية من المشبه به لاجل المشبه فيكون فرماً لا اصلاً فيكون
ضيقاً من الاصل فيكون معنا اقول المعترض (قوله قال صاحب المفتاح في
الاستعارة) اقول هذا دليل لدعاه كانه قال لانه قال صاحب المفتاح (قوله متى اذا
وجدت وصفاً مشتركاً بين ملازمين مختلفين في الحقيقة الخ) يعني اذا وجدت وصفاً
كالشجاعة مثلاً مشتركاً بين ملازمين مختلفين كالاسد والرجل لان وصف الشجاعة
مشترك بين اسد ورجل شجاع ملازمين مختلفين (قوله هو في احدهما اقوى منه
في الآخر) اي الوصف المشترك اعني الشجاعة في الاسد اقوى من الرجل لان
لفظ الاسد موضوع له (قوله وانت تريد الخاق الاضعف بالاقوى على وجه التسمية
بينهما الخ) اراد بقوله وانت الخطأ الى المعترض حاصله ان المراد بالاستعارة
عند جمهور البيانين مجاز لغوي وهو موضوع للمشبه به لا للمشبه ولا لاعم منهما
وانت تريد المجاز العقلي وهو ان يدعى ملازم الاضعف وهو الشجاعة من جنس
ملازم الاقوى وهو الاسد بان تدعى دخول المشبه في جنس المشبه به بان يجعل
الرجل الشجاع فرد من افراد الاسد فيكون استعمال الاسد في الرجل الشجاع
مثلاً استعمالاً فيما وضع له كاستعمال الاسد في الاسد فلا يكون مجازاً لغوياً بل عقلياً
بمعنى ان العقل تصرف وجعل الرجل الشجاع من جنس الاسد وجعل مالبس
في الرثاع واقفاً مجاز عقلي لبس بمعتبر عند جمهور البيانين وكلامنا في مذهب

الجمهور والمذهب المنصور ^{بمنهج} المجاز العقلي مر دود بان الادعاء لا يقتضى كون الاستعارة فيما وضعت له للعلم الضرورى بانها مستعملة في الرجل اشجاع مثلا والموضوع له هو السبع المخصوص والمعتبر في الاستعارة والمجاز الاتصال والعلاقة بين معنى الحقة والمجازى وفي الادعاء لا يوجد معنى الحقيقى (قوله وورد هذا المعترض الخ) هذا دليل اخر والجام الخصم بكلامه لانه قال ان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد ثم اجاب بايراد نفسه مع تسليمه ان الجامع في المستعار يجب ان يكون اقوى واشد والمدعى ذلك والدليل على ذلك قوله مع كونه في احد المفهومين اشد واقوى (قوله نعم قد يكون التشبيه مبنيا على التشابه) حاصله تسليم التشبيه مبنيا على التشابه وتسليم عدم اشتراط قوة وجه الشبه في التشابه لكن فرق بين التشبيه وبين الاستعارة وكلامنا في الاستعارة لافي التشبيه وفي هذا المحل كلام كثير لكن لا يساعد المقام (قوله وكذا ينقد) اى كانه قد اطلق بلفظ البيع ينقد اجارة الحر بلفظ البيع بلا عكس بناء على الاصل المذكور ان الشيء اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس قال بعض مشايخنا ان البيع لا ينقد بلفظ الاجارة والاجارة ينقد بلفظ البيع (قوله حتى لو قال بعثت نفسي منك شهرا بعمل كذا) ينقد اجارة يعنى لو قال الحر بعثت نفسي شهرا بدرهم لعمل كذا ينقد اجارة لان انعقاد الاجارة بلفظ البيع يتصور في الحر (قوله ولو ترك واحد من القيود يفسد العقد) اى عقد الاجارة بلفظ البيع لان البيع اذا كان مضافا الى الحر مع بيان المدة والثمن والعمل ينقد الاجارة واما اذا كان البيع مضافا الى الحر لا ينقد لانه مضاف الى غير محله وكذا اذا لم يبين المدة والثمن والعمل يفسد عقد الاجارة فلا بد من بيان كل منها (قوله ولو قال بعثت منك عبدى بكذا فان لم يذكر المدة ينقد بيما) اى بالاتفاق لان ركن البيع صدر من اهله الى محله فوجب القول بالنفاذ لامكان العمل بالحقيقة مع تعدد شرط المجاز وهو ببيان المدة فلا يمكن محله على الاجارة (قوله فان ذكرت) اى المدة في اجارة العبد بلفظ البيع فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سمي ينقد اجارة كذا في الاسرار اقول بيانه ما قاله صاحب البرهان وان كان مع ببيان المدة بان قال بعثت منك عبدى شهرا بدرهم فهذا الرواية في انعقاده ويجوز ان ينقد اجارة لانه ذكر في الاسرار اهل المدينة يسمون الاجارة بيما فعلى ذلك التعارف يجوز واذا جاز في تعارف اهل بلدة جاز في غيره اذا اتفق العاقدان عليه ويجوز ان لا ينقد اجارة كما اشار اليه فخر الاسلام في قوله ويتصور ذلك في الخروج ينقد بيما صحيحا لامكان العمل

بالحقيقة لان المحل قابل للحقيقة ويحمل على تأجيل الحمل كما هو المعهود في قولهم
 بعثك هذا الى شهر فكذا هذا انتهى اقول هذا موافق بقاعدة الاصول ان الحقيقة
 اصل والمجاز خلف عنها بالاتفاق والمصير الى المجاز موقوف على تعذر الاصل
 وهو العمل بالحقيقة فلا تعذر فيه فيحمل عليها (قوله لكنه لا يصح) لان مجازا
 رحمه الله ذكر في اول كتاب الصلح من المبسوط اذا قال بعثت منك منافع هذه
 الدار شهرا بكذا لم يجز (قوله ليس بفساد المجاز) يعني عدم انقضاء الاجارة بل غلط
 البيع ليس بفساد في الاستعارة لان استعارة البيع للاجارة جائز لفساد (قوله
 لا تصليح محلها) اي النفقة لا تصليح محلا لاضافة العقد اليها (قوله لكونها
 معدومة) اي لكون النفقة معدومة وليس في مقدور البشر ايجادها حتى
 لو اضاف اليها الاجارة لم يجز يعني اذا قال اجرت منافع هذه الدار منك بكذا
 الى كذا لم يجز فكذا اضافة البيع الذي يستعارها بل بطريق الاولى وانما انقضاء
 الاجارة بل غلط الاجارة اذا اقيم العين مقام النفقة فكذا فيما يستعار لها وهو البيع
 يجب اقامة العين مقام النفقة فصار عدم الجواز في اضافة البيع الى النفقة
 كالبيع يستعار للنكاح في غير محله وهو المحرم من النساء فانها اذا لم يكن محلا
 لاضافة النكاح اليها حقيقة لم يكن محلا لاضافة البيع المستعار للنكاح فكذلك
 المنافع لما لم يكن محلا لحقيقة الاجارة فلا يكون محلا لما يستعار لها وهو البيع
 ثبت ان الفساد لعدم المحل للاضافة لافساد في الاستعارة وشرائطها (قوله
 او عما دخل فيه الحقتي) نحو لا ادخل دار فلان حيث يتناول المالك والاجارة
 والعارية اقول حاصله اذا اضاف الدار الى فلان فانما يراد بالاضافة نسبة
 السكنى اليه وفي نسبة المالك نسبة السكنى موجودة لا محالة فيتناوله عموم
 المجاز **ك**ذا في البردوي ومخصوله ان قوله لا ادخل دار فلان يحتمل
 التسبين والاصل في الاضافة نسبة المالك فقلنا ان هذا الاضافة تستعار
 عن نسبة السكنى يعني لا ادخل دارا مسكونة لفلان او موضع سكنى لفلان
 بدلالة حال الخالف لان الخامل عليه البعض والعداوة والدار بنفسها لانعادي
 ولا تهجر عادة وانما يبعد ويهجر لبغض صاحبها فكان المقصود من هذه
 الاضافة نسبة السكنى لانسبة المالك فدخل في عموم هذا الكلام العارية والاجارة
 والمالك كذا ذكر في كتب الفقه وكذا في قوله لا اسكن دار فلان وذكر في اصول
 الامام السرخسي انه لو دخل دار فلان وهو ليس مسكونة له لا يحنث وذكر في فتاوى
 الظهيرية انه لو دخل دار فلان وهو ليس بساكن فيها يحنث فهنا جمع

بين الحقيقة والمجاز فليست محتمل ان يقع الجواب على مذهب من جوز الجمع بين الحقيقة والمجاز ويحتمل ان يكون المراد دارا منسوبة الى فلان فهذا يتناول نسبة الملك وغيره (قوله اولاً نحو لا تتبعوا الصاع بالصاعين) يعني لا يدخل في ذلك العام المعنى الحقيقي نحو لا تتبعوا الصاع الخ وفي هذا المحل كلام طويل غاية ان انتهى مضافاً الى المعيار من حيث المظروفة فقط ولا يتناول المعيار المخصوص وهو الصاع لان بيع الصاع الجديد المصنع بالصاعين الباليين جائز بلا نزاع (قوله وحكمها ايضاً جواز نفيها) اي نفي الحقيقة يعني اذا اطلق لفظ الاسد على الرجل الشجاع فيكون مسمى مجازاً يصح ان يقال ان الرجل الشجاع ليس بالاسد حقيقة كما يصح نفي الابوة عن الجد مع ان الجد يطلق على الاب يقال للجد اب مجازاً لكن يصح نفيه عنه كما يقال للجد ليس باب في نفس الامر حاصله ومن حكم الحقيقة ان لفظ الحقيقة لا يسقط عن المسمى بحال ويصح اطلاقه على موضوعه ابداً ولا يصح نفيه عنه بحال فاذا اطلق كان مسماه اولي به من غيره فاذا استغير لغيره احتمل السقوط يقال للوالد اب ولا يني عنه بحال ويقال للجد اب مجازاً ويصح نفيه لان الحقيقة موضوع وهذا مستعار وكانا كالملك والعارية (قوله اسم انهم قالوا صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ عند العقل وفي نفس الامر) يعني قال مشايخنا ان صحة نفي المعنى الحقيقي الذي وضع لفظ معلوم عند العقل وفي نفس الامر (قوله عن المعنى المستعمل فيه) قوله عن المعنى متعلق بالثاني وخبر فيه راجع الى اللفظ (قوله علامة كون اللفظ مجازاً الخ) خبران حاصله صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ الاسد عن المعنى وهو الشجاع المستعمل في لفظ الاسد كما يقال الشجاع ليس بالاسد في نفس الامر علامة كون لفظ الاسد في الرجل الشجاع مجازاً لان احدهما موضوع والاخر مستعار له فيصح نفيه عن المعنى الحقيقي للفظ (قوله وعدم صحته علامة كونه حقيقة) اي عدم صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ عن المعنى المستعمل فيه علامة كون اللفظ حقيقة كما يقال الاسد الحقيقي ليس بالاسد حقيقة لان نفي الشيء عن نفسه لا يجوز كما لا يجوز ان يقال الموجود ليس بموجود للشناقض (قوله لان الثاني ربما يصح لغة واللفظ حقيقة الخ) الام متعلق بقوله فبدوا والمعنى ان الثاني ربما يصح لغة مع كون اللفظ حقيقة لغوية ولا يصح قاعدة كون اللفظ الحقيقة لا يصح نفسه لانه يصح في قوانينا ليس زيد بانسان نفي الانسانية وهي معنى الحقيقي للانسان واما بقيد نفس الامر وهو الحيوان الناطق لا يصح نفيه اقول الاولى في المثال ان يقول كمن حلف لا بآكل من هذا

الدقيق لا يبحث بالاكل من عينه عند بعض مسائلا كما اذا حلف لا يأكل
 من هذه الشجرة فأكل من عين الشجرة لم يبحث ايضا وكذا من حلف لا يسكن
 هذه الدار فانتقل من ساعته وكذا من حلف لا يقتل فلانا وقد كان جرح فانت
 المجروح بعد اليقين من ذلك الجرح لا يبحث لان مقصود الحالف منع النفس
 عما في وشهه منع الجرح الموجود قبل اليقين وكذا من حلف ان لا يطلق امرأته
 وقد طلق طلاقها بدخول الدار لان المقصود من الحلف منع النفس في المستقبل
 لا في الماضي وانت عرفت ان في هذه المسائل يجوز في الحقيقة لغة لا في نفس الامر
 الا ترى ان اكل الشجرة متعذر وكذا الباقى فيكون المسمى مهجورا فيصير
 بمنزلة الاستثناء فلا يرد النقص بقوله وجوز نفيها عن المسمى لانه لاحقيقة
 في الكلام لهذه المسائل لكن الاولى ان يقول في المتن الان يكون مهجورا كما قال
 فخر الاسلام (قوله فان عدم صحة نفيه عنهما متحقق) اى عدم صحة نفي المعنى
 الحقيقي عن المجاز المستعمل في الجزء واللازم المحمولين نحو الانسان ناطق وناطق
 انسان او الانسان كاتب والكاتب انسان متحقق مع انه مجاز لا حقيقى فبشكل
 (قوله واجيب عنه بانه يصح نفي مفهومه المطابق) اى يصح نفي مفهوم الانسان
 اعنى الحيوان والناطق عن المراد من الناطق والكاتب وهو مفهومهما فقط
 لا ماصدق عليه لان حقيقة الانسان بمجموع الحيوان الناطق والحيوان الكاتب
 لاجزائهما فلا يكون مستعملا في تمام ما وضع له فيكون مجازا فيصح نفيه بان يقال
 ليس مفهوم الانسان بناطق فقط بل بمجموعهما فلا يرد الاشكال حاصله استعمال
 اللفظ بالزيادة والنقصان يكون مجازا عند الجمهور (قوله اذا استعمل اللفظ
 الموضوع للعامة والخاص بخصوصه فانه مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي
 عن الخاص) اقول هذا البراد ليس بوارد الا عند من يجوز استعمال كلمة من
 وما الذى مثلا في الخاص وهذا ضعيف والمذهب المنصور ان كلمة من يحتمل
 العموم والخصوص لان اصله مبهم في ذوات من يعقل فانك اذا قلت من في الدار
 استقام الجواب بالواحد فيقال زيد كما استقام بالجمع فيقال فلان وفلان وفلان
 لان من وما الذى عام بمعناه دون صيغتها وقول المشايخ اصلها العموم باعتبار كثرة
 الاستعمال فيسهل بالوضع واما سائر الالفاظ العامة فلا يستعمل في الواحد حقيقة
 فالتفصيل في البردوى وشروحه

فصل في المجاز خلف عن الحقيقة قوله ويختلفهاى المجاز الحقيقة الخ
 اى يخالف المجاز الحقيقة يعنى يكون المجاز خلفا عن الحقيقة وفرطها الاستعمال

اجتماعهما خرافتين بلفظ واحد بانساق الغناء (قوله ثم اختلفوا في ان الخليفة
 في حق التكليم او في حق الحكم) اعلم ان ههنا احكاما متفقة واحكاما مختلفة
 اما المتفقة فاربعة الاول ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ يقال لفظ حقيقة
 ولفظ مجاز والثاني ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق والثالث ان المصير
 الى المجاز موقوف على تعذر العمل بالحقيقة والرابع ان حكم المجاز حكم الحقيقة
 كالحكم اثابت بعد الوكيل الموكل يساوى حكم الموكل فان الوكيل اذا اشترى
 جارية للموكل يجوز وطئها كما لو اشترى لنفسه (قوله فقال ابو حنيفة في حق التكليم
 لا الحكم) اي لا في حق الحكم يعني اذا قال الرجل لعبده هذا ابني وهو كبير سن
 منه يعني عند ابى حنيفة فيكون قوله هذا ابني خلفا عن قوله هذا حر (قوله
 لانهم) اي المجاز والحقيقة من اوصاف اللفظ باجماع اهل اللغة الا ترى انه يقال
 لفظ حقيقة ولفظ مجاز (قوله اي من حيث العربية سواء صح معناها او لا) حاصله
 المجاز خلف عن الحقيقة في التكليم لا في الحكم بل المجاز في الحكم اصل الا ترى
 ان العبارة تتغير باللفظ دون الحكم فكان المجاز تصرفا في التكليم فبشترط صحة
 اصل التكليم من حيث افادة المعنى في نفسه وذلك بان يكون مبتدأ وخبر الموضوعين
 الايجاب بصيغة كاني قوله هذا ابني فاذا وجد صحة الاصل وتعذر العمل
 بحقيقته لكونه اكبر سنا منه وله مجاز متعين وهو الحرية صار مستجارا لحكمه
 بغيرية كالتكاح بلفظ الهبة والبيع كذا في البردوي (قوله ولا بد من امكان الاصل
 بالذات وامتناعه بالعرض ليخلفه خلفه) يعني ومن شرط الخلف ان يتعقد السبب
 الاصل اعني حكم الحقيقة على احتمال الخلف وامتناع وجود الاصل بعراض
 كمن حلف ليمسن السماء ان اليمين انقضت للبر وهو الحكم الاصل لا احتمال
 وجود الاصل لانه من الممكنات كعراج النبي وعروج عيسى وادريس والملائكة
 مع انه محسوس البشر في الجملة لكنه متعذر لانه غير معد وحقيقة للبشر فانه قد
 اليمين في حق البر ثم يثبت الحنث فيلزم الخلف وهو الكفارة (قوله حتى اذا امتنع
 الاصل بالذات لا يخلفه خلفه ولا يصح الحكم اصلا) اي لم يتعقد الحكم الاصل
 وهو البر كما في اليمين الغموس لانه كذب صريحا فلا يحتمل الخلف وهو الكفارة
 فلا يتعقد خلفه اقول لا وجه لذكر قوله ولا بد من امكان الاصل بالذات الى قوله
 حيث لم يجب الكفارة الخ في قول ابى حنيفة بل يجب ذكره في قول الامامين
 كما ذكر البردوي لان تصدير حكم الحقيقة ليس بشرط الخليفة عند بل تصور
 الاصل يكون من حيث العربية يعني تصور الاصل بتصور المبتدأ والخبر

وتصور الاصل في قوله هذا اي وهو كبر سنا ممة شبيهة يمكن فيكون المجاز خلفا
 من لفظ الحقيقة اعني هذا حريبان صار التكلم بلفظ المجاز خلفا عن التكلم
 باللفظ الحقيقة ثم الحكم يثبت بلفظ المجاز ابتداء على سبيل الاستبدال بيانه ان قوله
 هذا اسد لان انسان الشجصاع خلف عن قوله هذا اسد الحيوان المخصوص
 دون الهيكل المخصوص فاطلاق لفظ الاسد على الانسان الشجصاع جائز بالاجماع
 مع انه لا يتصور ان يكون للشجصاع ذلك الهيكل فان قيل كيف يتصور ان يكون
 اللفظ الواحد وهو قوله هذا اسد مجازا عن قوله هذا اسد لان الخلف لا يكون
 من الخلف عنه قلت هذا اللفظ ليس بموضوع لهين ذلك اللفظ بل هو موضوع
 لثله فيكون خلفا ولان الشيء يختلف باختلاف الصفة كالصير يصير خرا مع
 ان الذات باقية ثم يصير خلا مع ان اصله من ماء العقب فكذلك لفظ الاسد
 يختلف باختلاف الاستعمال على الموضوع الاول والثاني كذا في البرهان (قوله
 وقال في حق الحكم الخ) بيانه فحين قال لعبد وهو كبر سنا منه هذا اي لم يمتق
 عندهما لان هذا الكلام لم ينعقد لما وضع له وهو البتة اصلا اي لاعقلا ولا شرعا
 فصار لغوا لاحكامه فلا يجب العمل بمجازه لانه خلف عنه في ثبوت الحكم
 ومن شرط الخلف ان ينعقد السبب للاصل على احتمال الخلف وامتنع وجوده
 بعارض كذا في البردوي وانت خبير ان محل ذكر قوله ولا بد من امكان الاصل
 بالذات وامتناعه بالعرض الخ هذا المحل اعني قول الامامين لا قول ابي حنيفة
 (قوله فلناتي الجواب عن قولهما) يعني قال ابو حنيفة مجيبا لهما هذا تصرف في التكلم
 فلا يتوقف على احتمال الحكم كالاستثناء فان من قال لامرأته انت طالق الفسا
 الاتسمائة وتسعة وتسعين فانه يقع واحدة ذكره في المنتقى وايضا ما زاد
 على الثالث من طريق الحكم باطل لكن من طريق التكلم صحيح والاستثناء تصرف
 في التكلم بالنسبة فصحيح فكذا هذا لما كان تصرفا في التكلم صحت الاستعارة به
 الحكم حقيقة انتهى كلامه (قوله هو) اي استعمال المجاز (قوله التصرف
 اللفظي الخ) اي تصرف في اللفظ دون المعنى لان الخليفة في اللفظ والتكلم عنده
 دون المعنى (قوله فلا يتوقف على صحة الحكم) اي لا يتوقف صحة التصرف
 في اللفظ على تصور الحكم فضلا عن صحته كالاستثناء لان الاستثناء تصرف في التكلم
 فصحته لم يتوقف على تصور المعنى لانه منع صدر الكلام وصار نكلا بالباقي
 بعد الثبوت (قوله فان من قال الخ) الغاء تفسير وتوضيح (قوله فانه يقع واحدة
 من حيث الاستثناء ولم يقع اكثر من واحد وهو الثالث) قبل هذا استثناء الكل

من الكل من حيث المعنى لا يتحقق إيجاب الالف إيجاب الثالث وفي استثناء تسعة
وتسعة وتسعين استثناء الثالث فينبغي ان لا يصح اقول هذا غلط عظيم لانه
ليس باستثناء الكل صورة ولا معنى اما صورة فلانه يجب ان يستثنى لفظ المستثنى منه
بمعينه مثل ان يقول الالف ا واما معنى فلانه يجب ان يستثنى جميع اجزاء المستثنى منه
فردا فردا مثل ان يقول انت طالق ثلاثا الا واحدة وهذا صحيح بالاتفاق
مثل ان يقول نسائي طوالت الافاطمة وعائشة وزينب وحفصة لم تطلق واحدة
منهن واما قوله فيه استثناء الثالث فمنوع بل فيه استثناء اثنين لان ما وقع
بالالف ثلث فاستثنى واحد منها (قوله ذكره في المستقى) اى ذكر الحاكم الشهيد
هذه الرواية في كتابه المستقى (قوله وايجاب ما زاد على الثالث باطل حكما وان صح
تمكلمها) اى والحال ان ايجاب ما زاد على الثالث من طريق الحكم باطل اذ الإطلاق
لا يزيد على الثالث وقد صح ان النبي صلى الله عليه وسلم قال وقع الثالث والباقي
وبال عليه لمن قالت ان زوجه طلقني الفاقبت ان صحة التكلم باعتبار صحة الاسناد
وان التصرف في التكلم يتوقف على صحة التركيب دون المعنى (قوله وكذا يجوز
لما كان تصرفنا في التكلم صحيحا لاثبات المعنى المجازى وان لم يصح المعنى الحقيقي)
يعنى وكذا المجازى قوله هذا ابني لا كان المجاز تصرفا في اللفظ بان نقل من الموضوع
الاصلي الى غيره صح المجاز بقوله هذا ابني لحكم حقيقته وهو الحرية وان لم يصح
معنى وحقيقته وهو ثبوت النبوة (قوله والاصل صحيح من حيث العربية)
اى الاصل وهو هذا ابني صحيح من حيث العربية لانه مبتدأ وخبر فثبت الحكم
وهو الحرية ابتداء على سبيل الاستبدال (قوله في راديه لازم النبوة) اى راد
بلفظ المجاز وهو ابني حكم الحقيقة اى لازمها وهو الحرية لان من اوزم حقيقة
هذا الكلام وهو ثبوت النبوة عتقه من حين ملكه مثلا اذا قال لفلان صغير
مجهول النسب هذا ابني يثبت نسبه ويعتق عليه من حين ملكه فكذا اذا كان
أكبرنا منه يعتق عليه من حين ملكه فحمل هذا الكلام اقرارا به (قوله ويعتق
العبد عنده قال فخر الاسلام فاعتق في القضاء انتهى) اى يحكم القاضي بعتقه
وإنما قال هذا الدفع شبهة وهو انه لما جعل اقرارا عن الحرية فانه كما ذبح فيه
فينبغي ان لا يحكم القاضي بالعتق فاجاب بانه لا يحكم اقر على نفسه والاقرار في حق
المقر صحيح وفيه اشارة الى انه لا يعتق فيما بينه وبين الله تعالى وذكر الامام البرغرى
في طريقه صريحا انه لا يعتق (قوله تمسك بالطريق الاول) اى بالاستعانة
(قوله تمسك بالثاني) اى بالسببية كما سبق في استعمال البيع والهبة في النكاح

(قوله بخلاف النداء الى قوله لتصحيح المعنى عبارة البردوي) اقول هذا جواب
اشكل وهو ان يقال اذا نادى عبده وقال يا ابني لا يعتق والقباس ان يعتق
بطريق الاستعارة كما في غير النداء فاجاب بقوله لان النداء في اللغة موضوع
لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا لتحقيق المعنى واذا لم يكن المعنى مقصودا
لم يشتغل بتصحيحه بطريق الاستعارة (قوله هكذا يجب ان يعلم هذا المقام الخ)
اقول ليس بواجب ان يعلم هكذا لانه قال ابو ح في رواية يعتق كذا في شروح
البردوي (قوله ووفرعه) ي وقوع العتق ييا حرو يا مولاي مع وجود النداء
ايضا اقول هذا جواب لاشكل وارد على هذا الجواب وهو ان يقال يشكل
بما لو قال عبده يا حري يعتق وان كان هوندا كما لو قال انت حر فاستوى النداء وهو
قوله يا حري والخبر وهو قوله هذا حر وانت حر فاجاب بقوله لكون كل واحد منهما
صريحا فيه اى في الاعتراف يعنى ان قوله حر موضوع للتخدير فيكون صريحا
فيه وعلم عليه فصارعينه قائما مقام معناه فلا يختلف معناه الموضوع بالنداء
والخبر فيعتق في المسالين بخلاف النداء والخبر في قوله يا ابني الا ترى انه لو اراد
ان يتكلم بكلمة من كلمات الخبر فسبق اسائه بقوله عبدي حري يعتق وان لم يقصد
الحرية فان قيل ذكر في المبسوط انه لو جعل اسم عبده حر اثم ناداه لا يعتق قلت
ان المقصود في الاعلام نفس الاحضار لا تحقيق الصفة فلا يمكن صفة الحرية
هذا اذا كان معروفا بهذا الاسم ثم ناداه فاما اذا لم يعرف بين الناس بهذا الاسم
يعتق بخلاف قوله يا ابني والفرق انه في يا حري ناداه بوصف يملك ايجابه وهو الحرية
وفي يا ابني ناداه بوصف لا يملك ايجابه اى البتة فلا يمكن ايجابه بالنداء في الحال
(قوله اما الاول) اى قوله يا حري (قوله فليكونه حقيقة فيه) اى فليكونه الاول يعنى
الحر حقيقة موضوع في الاعتراف والتحرير بلا اشتراك فيصير على معنى الموضوع له
لكونه صريحا فيه ولا قرينة صارفة عن معنى الحقيقي (قوله واما الثانى) اى قوله
يا مولاي (قوله وان كان مشتركا) اى وان كان لفظ المولى مشتركا بين العبد والسيد
وابن العم والجار والناصر (قوله احد معانيد) اى احد معاني المولى المعتق والآخر
المعتق بالكسر (قوله لا يليق الا هذا المعنى) اى لا يناسب بل لا يتصور الا معنى المعتق
بالفتح لان العبد لا يعتق سيده فيعتق بلانية اقول في قوله لكن في العبد لا يليق
الا هذا المعنى فيعتق بلانية نظرا لان احد معانيه الناصر فيليق في العبد هذا المعنى
فتأمل (قوله لان المشترك المقترب بالقرينة المعينة حكمه حكم الصريح) مثلا لو قال
هذا ابني لاب وام يعتق بقرينة الاب والام لان الاخوة اسم مشترك بينى بمعنى الاخوة

في النسب قال الله تعالى فان كان له اخوة رجالا ونساء وفي الرضاع فان اخوك
من الرضاع وبمعنى الاتحاد في القبيلة والى اخاهم هوذا وبمعنى الاخوة في الاسلام
انما المؤمنون اخوة وبمعنى المواجاة اخا رسول الله بين اصحابه فلا يكون حجرا في الحرية
يدون البيان واما بالبيان فيكون المراد الحرية لا غير كذا في الاصول (قوله ولذا) اى
ولكون المجاز خلفا عن الحقيقة بالاتفاق امنع المجاز اذا امكنت الحقيقة لان شأن
الحذف ان لا يزاحم الاصل ولا ينافيه الخ اقول ان الحقيقة والمجاز اذا اجتمعا
في كنه العمل بالحقيقة متى امكن فسقط المجاز فلا يعمل به لان المستعار لا يزاحم
الاصل بمعنى ان المجاز لا يعارض الحقيقة مثاله قولنا في الافراء انها الحيض
لان القراء للحيض حقيقة وللطهر مجاز لانه مأخوذ من الجمع وهو معنى حقيقة
هذه العبارة لغة وذلك صفة الدم المتجمع واما الطهر فاما وصف به مجازا لمجاورة
يعنى ان الطهر ليس بشئ متجمع ولكنه حال اجتماع دم الحيض في الرحم وزمان
الطهر فيكون مجازا لمجاورة الاجتماع في زمان الطهر ولان معنى القراء لغة الانتقال
يقال قرأ النجم اذا انتقل من مكان الى مكان والدم ينتقل من العروق الى الرحم
فيكون الانتقال بالحيض لا بالطهر فيكون صفة الدم المتقل فصار بهذا الدليلان
ان القراء حقيقة للحيض مجاز للطهر وان كان الاشتراك هو المختار فيه وبهذا عرف
ان المذكور في اول الكتاب انه هو المشترك لا يتناقض المذكور هنا فان قيل ان الطهر
ينتقل الى الدم فكيف يكون حقيقة في الحيض مجازا في الطهر على الدليل الثاني
قلت الطهر المطلق ليس بقرء بالاتفاق يعنى لا يسمى قرأ وانما المراد الطهر
المتخالف بين الدمين حتى يغشى قرأ بسبب المجاورة ولان الطهر امر اصلي
فلا يوصف بالانتقال لان الانتقال انما يكون بعارض فيكون حقيقة للحيض
ولان الحيض هو المنتقل اليه والمنتقل عنه فيكون اولى بهذا الاسم ولان الصبغة
التي تنتقل منه الى الحيض لا يسمى طهرا بالاجماع فثبت ان القرء حقيقة للحيض
وذكر الامام البرغرى ان الطهر لا يأخذ اسم الطهر الا بمجاورة الدم فان كل
طهر لا يطلق عليه اسم القرء فكان جعله اسما للدم اولى وكذلك التكاثر للجمع
في لغة العرب فيكون حقيقة في الوطئ لان الاجتماع فيه ويسمى العقد نكاحا
بجاءا لانه سببه حتى يسمى الوطئ جماعا فكانت الحقيقة اولى وامثلة هذا اكثر
من ان تحصى كذا في البردوى (قوله لا يمشق كاكل التخلية) يعنى اذا حلف
لا يأكل من هذه التخلية فأكل عين الشجرة متعزما فيصير
الى المجاز وهو الرطب والتمر وثمنها (قوله او هجرت بان يتركه الناس وان تسير

الوصول اليه كوضع القدم الخ) وان وصلية واحترز عن المنعسر كالحقيقة
 المتعذرة مثل الخلطة والدقيق واما الحقيقة المهجورة بين الناس كوضع القدم مجاز
 عن الدخول لانه موجب والدخول مطلق فوجب العمل باطلاق المجاز وعمومه
 كذا في البردوي حاصله او حلف لا يضع قدمه الى دار فلان يكون مجازا من قوله
 لا يدخل دار فلان اما حقيقة وضع القدم لا يصير مجازا عن حقيقة الدخول
 لهذا ذكر في حواشي البردوي انه عبارة عن الدخول لانه موجب بمعنى الدخول
 موجب وضع القدمين لان وضع القدمين سبب الدخول فاستعير السبب للسبب
 فان قبل الاستعارة موقوفة على النية والنية الخائف فلما جلسنا على الدخول
 بدلالة مقصودة الخائف لان مقصوده منع النفس عن الدخول لان وضع القدم
 مجرد افصار كانه حلف لا يدخل والدخول مطلق يتناول الركوب والتعلل والخفاء
 فيبحث في الكل باعتبار الدخول لا باعتبار وضع القدم ولهذا لو وضع قدميه
 ولم يدخل لا يبحث فيه ذكره في فتاوى قاضيخان ونظيره مطلق الرقبة فان باعتبار
 مطلق الرقبة تخرج عن عهدة التكفير في غير القتل لا باعتبار كونها مؤمنة
 او كافرة او صغيرة او كبيرة بل باعتبار وجود الرقبة وكذلك ههنا يجب باعتبار
 الدخول سواء كان راكبا او حافيا او مشعلا كذا في الشروح (قوله وقيل المتعذرة
 ما لا يتعلق به حكم وان تحقق) يعني قال بعض مشايخنا من حلف لا يأكل من هذا
 الدقيق واكل من عينه لا يتعلق به حكم الخبز كما اذا حلف من هذه الشجرة
 فاكل من عين الشجرة لم يحنث ايضا والفرق بين الخلطة والدقيق ان الحقيقة في الخلطة
 غير صالحة للاكل اصلا وفي الدقيق صالح لكن يتعسر الوصول حتى لو تكلف
 باكل الخلطة لا يحنث بالانفساء ولو تكلف باكل الدقيق يحنث في قول ولا يحنث
 في قول (قوله والمهجورة قد ثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز مثل
 وضع القدم) فانه اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحنث اذا دخلها راكبا
 او ماشيا او حافيا او مشعلا والدخول حافيا حقيقة له وضربه مجاز وفيه جمع بين
 الحقيقة والمجاز فوجب العمل باطلاق المجاز وعمومه فيكون فردا من افراد
 المجاز لكن ذكر في المحيط اذا عني به حقيقة وضع القدم لا يحنث بالدخول راكبا
 لانه نوى حقيقة كلامه فيصدق ديانة وقضاء انتهى وكذا قال في السير الكبير
 في حر لما استأمن على نفسه وعلى الابناء فان الامان ثبت للابناء والبناء وفيه
 جمع بينهما باطلاق المجاز وعمومه فيكون فردا من افراده وكذا اذا حلف لا يدخل
 دار فلان ولا يسكن دار فلان فلا يحنث اذا دخل او سكن واراد مملوكة لفلان

او مستأجرة اربابية في يده والاضافة في الملك حقيقة وفي غيره مجاز وفيه جمع
 بينهما هذا اذا لم يسم دارا بعينها ولم ينو الملك وغيره وكذا اذا حلف لا يسكن
 هذه الدار فانتقل من ساعته بحيث عند زفر لان قوله لا يسكن دل على مصدر
 نكرة وانعقد موقع التخييم فيمنه ساول جميع ما يتصور من السكنى في جميع العمر
 فالقياس ان يحث وان شرع في النقل من ساعته لوجود حقيقة السكنى بعد
 فراغه من اليمن وان قل لفوات شرط البر وهو استغراق عدم السكنى جميع
 العمر واماعند مشايخنا ان زمان النقل من السكنى كان مستثنى من اليمن استحضارا
 لكونه مهجورا (قوله عادة او شرعا فان المهجورة شرعا كالمهجورة عادة الخ) بشر
 بقوله فالمهجورة شرعا الخ ان قوله عادة او شرعا متعلق بقوله او هجرت ويؤيد
 ما قاله في الحاشية متعلق بقوله او هجرت لاتعلق له بقوله اذا تعذر انتهى
 اقول هذا سهولا لان اكل عين الشجرة وعين الدقيق متعذر عادة فيمنه تغلفه
 في العادة قال صاحب الكشف ان اكل عين الشجرة لما كان مهجورا عادة للتعذر
 فانصرفت بعينه الى المجاز وهو اكل ثمره ان كان ثمرا وثمره ان كان غير ثمرا انتهى
 ثم قال المتعذر ما لا يتدرج في الوسع والمدا بالمتعذر المذكور ههنا ليس عدم الذاتي
 بل باعتبار العرف والعادة انتهى (قوله صير اليه) اي الى المجاز قال فخر الاسلام
 صير الى المجاز بالاجماع لعدم المراجعة اقول فائدة هذا القيد يظهر بعد اسطر
 عند قوله لا اذا تعارف واستعملت خلافا لهما الخ (قوله اما المتعذر فمكان يقول
 والله لا اكل من هذه النخلة الخ) هذا ما ذكره فخر الاسلام ان المتعذر مثل الرجل
 يحلف ان لا يأكل من هذه النخلة او الكرم او القدر فانه يقع على ما يتخذ منه مجازا
 انتهى اقول ان كان الحلف على الشجرة التي تؤكل فاليمين واقع على عينها كالربواش
 وقصب السكر وان كان بمساوي كل فاليمين يقع على ثمنها ان لم يكن لها ثمر
 كالخلاف وغيرها وان كان لها ثمر كالنخلة والكرمة فاليمين على ثمرها هذا نقل
 عن ائمة الاصول قال فخر الاسلام وقيل بل الحقيقة لا يسقط بحال فيحتمل
 والاول اشبه لان اصحابنا قالوا فيمن حلف لا يتكح فلا نة وهي اجنبية له يقع
 على العقد فان زنى بهما لم يحتمل فاسقطوا حقيقة لان المجاز مراد بالاتفاق
 والحقيقة مهجورة شرعا وهفلا وعادة اقول في قول فخر الاسلام نوع ركائز لانه
 قال الا صير الى المجاز بالاجماع ثم قال وقيل بل الحقيقة لا يسقط بحال فيحتمل
 فتأمل (قوله بخلاف ما اذا قال لا اكل من هذه الشاة او نحوها) اي نحو الشاة مثل
 الحلف ان لا يأكل من هذا اللبن او من هذا الرطب فانه يقع على عينه لان الحقيقة قائمة

غير متعذرة فلا يصار الى المجز فان قيل ان الحقيقة متعذرة في الشاة في حق الصورة
والعظم ومهجورة في حق اللحم بدون الطبخ عادة وكذلك النواة في الرطب قلت
الحقلة والكريمة ليست ابصارا للحسين الاكل بخلاف الشاة فانها اصل الحقة في الجملة وكذا الرطب
صالحه الاكل فلا يكون متعذرة وابست بمهجورة اصحلا كوضع القدم لان عينها
لا يؤكل طبخا وانما هجروا اكلها غير مطبوخ وكذا اكل الرطب مهجور بالنواة
بقوله واما المهجورة عادة اعلم ان الحقيقة المهجورة على نوعين صادة وشريعة
اما عادة كأن يقول لا تضع قدمي في دار فلان (قوله فان الحقيقة اللغوية) اعني
وضع القدم بلا دخول او مع الدخول مهجورة عادة الخ يعني من حلف لا يضع
قدمه في دار فلان ان حقيقة المعنى اعني وضع القدم صافيا مهجورة والمجاز
وهو الدخول مراد عرفا فيبحث كيف دخل سواء كان حافيا او متعللا اورا كبا
(قوله حتى وضع القدم بلا دخول) لم يبحث مع انه حقيقة كذا ذكر قاضيهان
(قوله بل المراد منه المجازي) وهو الدخول حافيا او متعللا اورا كبا فان قيل كيف
يكون مجازا في الدخول حافيا وهو وضع القدم حقيقة فيلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز قلت وضع القدم مجاز عن الدخول لانه موجه والدخول مطلق فوجب
العمل باطلاق المجاز وعمومه فلا يلزم الجمع بينهما (قوله واما المهجورة شرعا)
فكما توكيل بالخصومة حيث لا يراد حقيقة الجدال والنزاع اذا اذن له
في الشرع الخ حاصله ان الحقيقة المهجورة مثل التوكيل بالخصومة فانه مهجور
شرعا لان الخصومة هي المشاجرة والمنازعة حرام محض فيكون مهجورا شرعا
مثله رجل وكل رجلا بالخصومة مطلقا لا يجوز اقراره قبا سا وهو قول ابي يوسف
الاول وزفر والشافعي لانه وكله بالمنازعة والاقرار مسالمة وموافقة فكان ضد
ما وكل به والتوكيل بالشئ لا يتضمن ضده ويجوز اقراره استئناسا وهو قول علماء
لان حقيقة الخصومة حرام لقوله تعالى فلا تنازعوا فتفشلوا فبحرنا مجازا
عن الجواب لان الخصومة سبب للجواب فاطلق السبب على المسبب وانما قلنا
انه مهجور شرعا وعادة لان التوكيل يصح بما يملك الموكل بنفسه والذي يملكه
الموكل بنفسه الجواب لانه المنازعة والانتكار لان من عادة الناس انهم اذا عرفوا
ان المدعى محق في دعواه شرعا لا يسعهم الانتكار لاشرا ولا عادة والمهجور شرعا
كالمهجور مادة الا ان ابا يوسف قال في قوله الاخر انه يصح اقراره في مجلس القاضى
وفي مجلس غير القاضى لانه لما قام مقام الموكل والموكل يصح اقراره في المجلس وغيره
وكذا التوكيل يصح اقراره فيهما وعندهما لا يصح اقراره الا في مجلس القاضى

لان الجواب انما يسمى خصومة مجازا اذا كان في مجلس القاضى لانه اذا خرج
 في مقابلة الخصومة من المدعى يسمى خصومة كما في قوله تعالى وجزاء سبعة سبعة
 مثلها والجزاء لا يكون سبعة وانما يسمى سبعة في مقابلة السبعة فكذا الجواب يسمى
 خصومة في مقابلة الخصومة وهذا لا يوجد في غير مجلس القضاء والى قولهما
 اشار فخر الاسلام في قوله صرنا الى جواب الخصم مجازا لان جواب الخصم
 لا يتصور الا في مجلس الخصومة وهو مجلس القضاء كما ذكرنا فيحمل لفظ التوكيل
 بالخصومة الى جواب الخصم مجازا عند الاطلاق فيناول الاقرار والانكار باعتبار
 عموم المجاز وهو انه جواب الخصم فان قيل وضع القدم مهور مادة ولكنه
 داخل في عموم المجاز والمهور شرعا لا يكون داخل في مجازه فكيف يكون المهور
 شرعا مثله ولان حقيقة الخصومة حرام شرعا ووضع القدم حافيا ليس بحرام
 شرعا فلا يصح الحاقه به قلت وجه الالحاق ان الحقيقة متروكة في العرف
 والشرعى وهذا القدر يكفي للاطلاق ولا يلزم في الالحاق ان يكون عاما في المشبه
 اعني من كل وجه (قوله فان قيل الواجب عند تعذر الحقيقة) يعنى لما كان
 التوكيل بالخصومة مهورا شرعا لان الخصومة وهي المشاجرة والمنازعة حرام
 محض فوجب العود الى اقرب المجازات كالبصحة والمدافعة لانه وكذا الى المنازعة
 لا الى ضد ما ركله وهو الاقرار مسالمة وموافقة (قوله المدافعة غير الخصومة وكذا
 البحث اذا اريد به المجادلة الخ) فلا يكون مجازا بل وقع في المنهى عنه (قوله
 واذا اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها) اى اذا اريد بالبحث
 التفحص عن حقيقة الحال لاطهار الحق (قوله فهو عين الجواب) اى ذلك التفحص
 مجاز عن الجواب كما قال علماؤنا لان الخصومة سبب للجواب فاطلق السبب
 وهو الخصومة على المسبب وهو الجواب فيملك الوكيل بما يملكه الموكل وهو الاقرار
 لان الموكل يصح اقراره وكذا من قام مقامه (قوله والخصومة لم تجعل مجازا
 عن الاقرار الذى هو ضدها) هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره اذا دخل الاقرار
 في التوكيل بالخصومة يكون الخصومة مجازا عن ضدها كما سبق فاجاب بقوله
 بل عمادات عليه القرينة كما هو الواجب اى بل الخصومة جعلت مجازا عن الجواب
 الذى دلت عليه القرينة قد خل فيه ضدها اعني الاقرار مجازا لكون الاقرار
 جوابا لكونه ضدها (قوله لا اذا تعارف المجاز) يعنى اذا كانت الحقيقة مهورا
 شرعا وعادة صير الى المجاز بالاجماع واما اذا لم يكن الحقيقة مهورا بالكيفية
 بل تعارف المجاز مع استعمال الحقيقة ففيه خلاف بينه وبين الامامين اعلم ان العلماء

اختلفوا في معنى التعارف قال بعضهم المراد التعامل وهو مذاهب علماء البيع وهو
 قولهما وقال بعضهم المراد التفاهم اى المتبادر الى الفهم في العرف وهو قول
 ابي ابراهيم النهر وهو قول شايخ العراق وهو قول ابي حنيفة والفرق بينهما مسألة اللحم
 فان من حلف لا يأكل لحم اكل لحم خنزير يحنث ^{عنه} لانه التفاهم من اللحم
 وهذا صواب عندى لان اكل لحم الخنزير ليس من الخنزير لانه وقع فيه
 اجتهاد الامام ولا يحنث عندهما لانه لاتعامل فيه لان المراد لا يأكل لحم. عادة
 قال صاحب الكشف وعندى المراد من التعارف ههنا التعامل والتفاهم
 لان الناس يفهمون من قوله لا يأكل كل حنطة كذا اى حنطة خبز وهو التعامل
 ايضا ففهم الخبز من الحنطة يعرف العمل والقول (قوله اعلم ان الحقيقة اذا
 كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا) مثلا لو قل لا جنبية ان نكحتك فبعدى حر
 يقع على المجاز وهو المقيد لان النكاح للوطئ حقيقة حتى لو زنى بها لا يحنث
 لان المجاز مراد بالاتفاق والحقيقة مهجورة شرعا وعقلا وعادة الا ترى ان من
 حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بصياها لان هجران الصبي مهجور شرعا بقوله
 عليه السلام من لم يرحم صغيرنا الحديث فلم يتقيد اليمين بزمان صباه بل جميع
 ازمته وجوده حتى لو تكلمه بعد ما كبر وشاخ يحنث اعلم ان ههنا مسائل احدها
 ما اذا حلف لا يكلم صبيا او هذا الصبي وحكمهما ان اليمين يتقيد بزمان صباه
 في الاول ولم يتقيد في الثانى لان الصفة في المعين لغو وفي الغائب معتبر كما سبق انه
 اذا حلف لا يدخل هذه الدار فدخل بعد ما كانت صحراء يحنث لانها تعرف
 بالاشارة لا بالصفة بخلاف ما اذا حلف لا يدخل دارا فدخل دارا صارت صحراء
 لا يحنث لان البناء صفة والصفة معتبر في الغائب وثانيها ما اذا حلف لا يأكل
 رطبا او هذا الرطب وحكمهما ان اليمين يتقيد بوصف الرطوبة وثالثها اذا حلف
 لا يأكل لحم حل او لحم هذا الحمل وحكمهما ان اليمين يتقيد بالوصف في المنكر
 ولم يتقيد في المعرف بالاشارة والاصل في المسئلة ان المحلوف اذا كان موصوفا
 بصفة فلا يخلو اما ان يكون الوصف داعيا الى الحلف او لا يكون داعيا فان كان
 داعيا الى اليمين يتقيد اليمين به سواء كان غائبا او حاضرا منكرا او معروفا كما في يمين
 الرطب فان وصف الرطوبة لما كان مضرا كان داعيا الى منع النفس عنه فيتقيد
 اليمين بالوصف فيهما فاذا لم يكن داعيا الى الحلف فكان المحلوف عليه منكرا
 يتقيد به لان الوصف صار مقصودا وان كان المحلوف معروفا بالاشارة لا يتقيد اليمين
 بالوصف نظيره لو حلف لا يأكل لحم هذا الحمل لم يتقيد اليمين حتى لو اكل

بعد ما صار كبتا يبحث لان الوصف وهو كونه حلالا لا يصلح داعيا الى اليقين لان
من يتضرر بلحم الخجل يتضرر بلحم الكباش بالطريق الاولى فاذا لم يكن داعيا
اليه والوصف اما للتقيد او للتعريف فكونه حلالا لا يصلح للتقيد لما ذكرنا
فبقى التعريف والتعريف هو الحاضر لقولنا الاشارة من اقوى وجوه التعريف
فصار تقدير الكلام لا بآكل لحم هذا الذات بخلاف قوله لحم حلال لان الوصف
وان لم يصلح للتقيد لكنه يصلح للتعريف فيتعديه واذا عرفت هذا قلنا
وصف الصبا يصلح داعيا الى اليقين بسوء ادبهم وقلة عقولهم وتناقل حالهم
كما في الرطوبة وكان القياس ان يتقيد اليقين بزمان الصبا في الحاضر والغائب الا ان
هجران الصبي حرام شرعا قال النبي صلى الله عليه وسلم من لم يرجع صغيرنا
ولم يوقر كبيرنا فليس منا او عد على ترك الكلام منهم وفي ترك الكلام ترك الرحم
فكان منزع النفس عن الكلام منهم حراما فكان مهجورا شرعا وانه بمنزلة
المهجورة فصار الى المجاز وصار تقدير الكلام لا اكلم هذا بطريق اطلاق
اسم الكل وهو الصبي على البعض وهو الذات فاذا كلف بعدز والصفة الصبا يبحث
لبقاء الذات فان قيل هجران الصبي حرام مطلقا سواء كان منكرا او معرفا حاضرا
كان او غائبا ينبغي ان لا يتقيد بزمان صباه في قوله لا اكلم صبا وصار تقدير الكلام
لا يتكلم ذاتا ما قلت القياس ما قلت بالنظر الى الحديث لكن صار الوصف مقصودا
لكونه معرفا للمخولف عليه فيتعديه كذا في البرهان قوله والان لم يصبر المجاز
متعارفا فالعمل بالحقيقة اتفاقا لا ترى ان التكاح للوطى حقيقة ولا عقد مجاز حتى
لو قال لزوجه او لامته ان نسكحتك فانت كذا يقع على الوطى بالاتفاق حتى
لو تزوجهما بعد الطلاق والعناق لا يبحث لان العمل بالحقيقة مهما امكن لسقط
المجاز وعلى هذه يخرج قول علمائنا في رجل قال لعبد كانه اصغر سنانه ومثله
يولد لمثله وهو معروف النسب من غيره هذا ابني يعتق من طريق ثبوت النسب
عملا بحقيقته دون مجازه لان ذلك العمل بالحقيقة يمكن فالنسب قد ثبت من زيد
ويشتهر من عمرو فيكون المهر مصدقا في حق نفسه بان يجعل النسب كانه ثابت
بطريق الحقيقة للاحكام ولا يصدق فيما يرجع الى حق غيره وهو قطع نسب الغير
والى ان يعتق بطريق ثبوت النسب اشار محمد في كتاب الدعوى والعناق ان الام
لتصير ام ولد له كما قال انت حر لم تصير الجارية ام ولد بل انما يعتق لاحتمال
انه مخلوق من مائه فتصير الجارية ام ولد بهذا الاحتمال وقال في الجامع في رجل له

عبد واعبد ابن ولابنه ابنان في بطنيين مختلفين وكل واحد منهما يصلح ابنا للمولى بان يكون كل واحد اصغر سنا منه فقال المولى بنى صحته هؤلاء ابني ثم مات قبل البيان انه يعتق من الاول ربه ويسعى في ثلثة ارباعه ومن الثاني ثلثة ويسعى في ثلثي القيمة ومن كل واحد من الاخيرين ثلثة ارباعه ويسعى كل واحد منهما في ربع قيمته ولو كانتا توأمين يعتق كل واحد منهما بكماله لان احدا التوأمين لا يفصل عن الآخر وعلى قياس تقرير مسئله الجامع لو كان لابن العبد ابن واحد لكان ابني وكلهم يولد بمثله انه يعتق من الاول ثلثة ومن الثاني نصفه ومن الثالث كله لاحتمال النسب في المسئلتين لا للتحرير فلو كان هذا ابني مستعارا عن قوله انت حر لعنى في المسئلة الاولى من كل واحد ربه وفي الثانية ثلثه فثبت ان العمل متى امكن بالحقيقة سقط المجاز كذا في البردوي ووجه سهام العتق في الصحة والمرض مذكور في الكشف وابرهان فليراجع عمه (قوله وان صار متعارفا مع استعمال الحقيقة الخ) اي وان صار المجاز متعارفا مع استعمال الحقيقة فعند ابني حنيفة العبرة بالحقيقة لان عند ابني ح لما كان هذه الحليفة في التكلم لافي الحكم لان الحقيقة والمجاز صفتا اللفظ دون الحكم ولان المتكلم تصرف في عبارة نفسه بان اقام عبارة مقام عبارة اخرى لم يثبت الحكم مقصودا بالعبارة الثانية دون الاولى فلا يكون لفظ المجاز مزاحا للفظ الحقيقة فيحمل اللفظ عاملا في حقيقة عند الامكان وانما يصار الى اعمال المجاز اذا نذر العمل باللفظ في حقيقة هذا معنى كلام فخر الاسلام (قوله وعندهما العبرة للمجاز) لان المرجوح وهو الحقيقة في مقابلة الراجح وهو المجاز الغالب المتعارف في الاستعمال ساقط بمنزلة المجهور اقول وجه الراجح ان حكم الحقيقة داخل في حكم المجاز وحكم المجاز لم يدخل في حكم الحقيقة فكان حكم المجاز اعم من حكم الحقيقة وهذا معنى قول المصنف رحمه الله لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المجهور فيكون حكم المجاز راجحا لعموم المجاز لانه يطابق على الحقيقة والمجاز معا فصار مسئلا على حكم الحقيقة فصار اولي (قوله والجواب) اي الجواب من جانب ابني حنيفة اليهما قال صاحب الكشف والدليل عنده ان العلة لا يترجح بالزيادة من جنسها فكان الاستعمال لهما في حد التعارض فبقى العبرة بالحقيقة وليست هذه كالمهجورة لانه لا تعارض ههنا انتهى فصارت الحقيقة اولي مثاله من حلف لا يا بل من هذه الخطة يقع على عينها دون ما يتخذ منه عنده لان عينها ما كولة عادة لانها توكل بالقلبي ويتخذ منها الكشك والهريسة ولما كانت ما كولة ينصرف اليين الى الحقيقة وهو كل عينها دون المجاز وهو ما يتخذ منها

كما في العنب فان اليمين ينصرف الى عينه دون ما يتخذ منه كذا في البرزوي وشروحه
 واما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز غير مستعمل او كانا مستعملين وكانت الحقيقة
 اكثر استعمالا او كانا في الاستعمال سواء فالعبارة الحقيقة بالاتفاق لان الاصل في الكلام
 هو الحقيقة ولم يوجد ما يعارض الاصل فوجب العمل بها وان كان المجاز اغلب
 استعمالا فعند ابي حنيفة العبارة الحقيقة وعندهما العبارة المجاز كذا في الكشف
 (قوله وقد يتعذر ان معا) اي وقد يمنع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد اعلم ان اللفظ
 له حقيقة ومجاز وربما يتعذر العمل بحقيقته ومجازه وربما يتعذر بمجازه دون حقيقته
 وعكسه مثاله هذا ابني وهو اكبر سنامنه يتعذر العمل بحقيقة هذا اللفظ وهو اثبات
 النسب دون مجازه وهو الخربة عند ابي حنيفة وعندهما يتعذر بمجازه ايضا كما سبق
 وفي الاصغر سنامنه وهو معروف النسب يتعذر العمل بحقيقته دون مجازه واذا قال
 لابن له من امة الغير هذا ابني تعذر العمل بمجازه بدون الملك دون حكم الحقيقة وهو
 الاخبار عن النسب (قوله اذا كان الحكم ممتعا) اي اذا كان حكم الحقيقة والمجاز
 نحو البنية والحرمة فيبطل الكلام قبل الحكم والمعنى واحد وقيل معنى الموضوع
 له هو البنية وحكمه هو الحرمة المؤيدة في مسئلتنا يعني اذا تعذر اثبات معناه
 الموضوع واثبات حكمه اللازم ياغوا الكلام وقد حقق بعض الشارحين ان معنى
 بعض الكلام قد تعذر اثباته بطر يق الحقيقة واذا تعذر اثباته بطر يق الحقيقة
 تعذر بطر يق المجاز كما تعذر اثبات الحكم في المحارم بل لفظ النكاح تعذر بلفظ
 المستعار عنه كالبيع والهبة وغيرهما (قوله سواء كانت اكبر سنامنه الخ) بيان
 لقوله مطلقا يعني لا يقع به الحرمة ابدا عندنا خلافا للشافعي الا انه اذا اصر على ذلك
 يفرق القاضي بينهما لان الحرمة ثابتة بهذا اللفظ بل لانه اذا اصر عليه صار
 ظالما لمنع حقها من الجماع لانه يمتنع عن وطئها عند الاصرار فصار ظالما فيجب
 دفع ظلمه على القاضي بالتفريق كما في الجلب والعنسة كذا في الكشف والبرهان
 فان قيل الظاهر ان يقول سواء كانت كبرى منه سنا قلت افعل التفضيل اذا اضيف
 الى نكرة جامدة او استعمل بمن كان مفردا مذكرا نحو هندا افضل من زينب وهندا
 افضل امرأة والهندان افضل امرأتين والهنود افضل النساء كما يقال هندا افضل
 قرشية وهندان افضل قرشيين والهنود افضل قرشيات كذا ذكره محمد بن الزكي
 في البديع وابو حيان في الارشاف والزر كنس في البرهان وغيرهم (قوله اما تعذر
 المعنى الحقيقي وهو النسب في الاول) اي في اكبر سنامنه فظ لانها اكبر سنامنه (قوله
 واما في الثاني) اي واما تعذر المعنى الحقيقي في اصغر سنامنه (قوله لا يجوز ان يثبت
 مطلقا) اي في حق جميع الناس بان يجعل النسب ثابتا لها منه بالنسبة الى جميع الناس

بان يثبت منه فقط وينفي من اشتهر منه (قوله لا يؤثر اقراره في ابطال حق الغير)
 اى لا يصدق اقراره فيما يرجع الى حق الغير وهو قطع نسب الغير لان نسب
 المرأه ثبت من اشتهر نسبها منه فلا يؤثر قوله هذه بنى في ابطال حق الغير
 لان اقراره لا يؤثر في حق الغير (قوله ولا يفي ببقى نفسه فقط) اى لا يؤثر اقراره
 في حق نفسه فقط ايضا يعنى لا يملك المقر ان يجعل النسب ثابتا في حقه بناء على
 اقراره لان الرجوع عنه صحيح والقاضى كذبه لكونها معروفة النسب (قوله
 لان الشرح يكذبه) متعلق بالتعذر المقدر تقديره وامانه تعذر المعنى الحقيقي في اصغر
 سنا منه لان الشرح يكذبه لاشتهاره من الغير ولو كذب نفسه لا يثبت النسب
 فقام تكذيب القاضى مقامه بل تكذبه اولى واشار محمد في عتاق المبسوط الى هذا
 المعنى فقال اذا قال لامرأه وهى معروفة النسب من الغير هذه بنى فانه لا يقع
 الفرقه بينهما لانه صار مكذبا شرعا في حق النسب ولو اكدب نفسه بان قال
 خلطت لا يقع الفرقه (قوله واما في الثالث) اى في مجهولية النسب قال في المبسوط
 وان لم يكن لها نسبا معروفا فكذلك اى معروف النسب يعنى صار مكذبا شرعا
 اعلم ان فخر الاسلام وضع المسئلة في معروف النسب والحكم في مجهول النسب
 كذلك كذا نص في الاسرار فقال اذا قال الرجل لامرأه هذه بنى ولها نسب
 معروف اوليس لها نسب معروف وقال خلطت او اخطأت حل له ان يتزوجها
 واذا قال بعد العقد لم يحرم والدليل ما ذكرنا ان الرجوع عن الاقرار بالنسب قبل
 تصديق المقر له اياه صحيح كما صرح الرجوع في سائر العقود بعد الايجاب قبل القبول
 فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تأكده بالقبول من المقر له لاحتمال
 انتقاضه بالرجوع بخلاف العتق كذا في الشرح (قوله وامانه تعذر المعنى المجزئ)
 عطف على قوله امانه تعذر المعنى الحقيقي يعنى المانع من العمل بحقيقة هذا الكلام
 تعذر العمل بمجازه وهو التحريم سواء كانت في اكبر سنانته او اصغر منه معلومة
 النسب او مجهولة (قوله فاما ان يكون الحرمة) الظاهر ان يقول التحريم كما قال
 فخر الاسلام (قوله والاول باطل لانه مناف للنكاح) يعنى ان التحريم الثابت بهذا
 الكلام وهو هذه بنى اوضح معناه وهو البتة يصير منافيا للملك النكاح فلم يصح
 حقا من حقوق الملك لان المنافي للشيء لا يكون من حقوق ذلك الشيء ولو جمل
 مجازا عن الطلاق المحرم لصار حقا من حقوق النكاح (قوله فالزوج لا يملك الخ)
 اعلم ان الزوج الواحد الذى يكون معه اخر واثنان زوجان ويقال للرجل زوج
 ولامرأه ايضا زوج وزوجة اقل وذكر الفراء ان زوجا المرأه الموت فيه لقنان

زوج لغة اهل الحجاز وزوجة لغة تميم وكثير من قبس واهل نجد كل شئ قرن
بصاحبه فهو زوج له والزوج الاصنف ومنه زوج بهيج او يزوجهم ذكرانا وانانا
كذا في البحر وبهذا التقرر يرد عليهم فساد ما قاله ابن كمال الوزير بالزوجة غلاما انتهى
والمراد ههنا ان العبد لا يملك ولانه ثبتت حرمة كانت منافية لملك النكاح بل له
ولاية اثبات حرمة هي من قواطع النكاح (قوله اذا لبس له تبديل محل الحل) يعني
لبس في فطرة العبد تبديل محل من الحل الى الحرمة المؤبدة والا يكون مشتركا
في الشرع (قوله وكذا الثاني لانه لبس من لوازم هذا الكلام الخ) الضميران
راجعان الى الحرمة باعتبار التحريم يعني كما كان الاول باطلا يكون الثاني وهو
قوله او التي تقطع الحل الثابت بالنكاح باطلا ايضا لان التحريم لبس من موجبات
هذا الكلام ولذا زيد هذه بنى (قوله بل من منافياته) لان التحريم مناف لملك
النكاح ومناف الشئ لا يكون من حقوق ذلك الشئ (قوله فلا يصح استعماله فيه)
اي لا يصح ان يستعار هذا الكلام لذلك التحريم (قوله ان التحريم الذي في وسعه)
وهو الطلاق (قوله لا يصلح اللفظ له) اي لا يصلح لفظ بنى للتحريم الذي في وسعه
وهو الطلاق (قوله والذي يصلح اللفظ له) اي البنينة التي تصلح لفظ بنى لها
لبست في وسع الزوج فلا يصح من الزوج اثبات التحريم بهذا اللفظ (قوله بخلاف
العتق بقوله هذا ابني) لان العمل بحقيقته في الاصغر سنانه ممكن على مامر
وكذا مجازه فيه وفي الاكبر سنانه لان البنوة بعد ثبوت موجبهما عتق بقطع الملك
كانشاء العتق ولهذا تأدت به الكفارة ويثبت به الولاء ولذا لو اشترى ابنه وابنته
صح الشراء وفي وسعه اثبات عتق يقطع الملك وهو موجب البنوة فيجعل كنبوة
عنه وقدر القاضي الامام ابو زيد بهذه العبارة (قوله قول ينبغي ان لا يعمد المجاز)
هذه من يكتفي في المجاز باعتبار السببية يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي
بجنسه كما سبق انتهى حاصله ان لا يعمد المعنى المجازي في هذه بنى وهو التحريم
بان يكون المعنى الحقيقي وهو الحرمة المؤبدة سببا بجنس المعنى المجازي وهو التحريم
لا بعينه وهو الحرمة المؤبدة كانه قال هذه على حرام فيكون مجازا او كتابة عنه
كما سبق في رعيه ساغيا وفي استعمال البيع والهبة في النكاح الاترى يراد بالعتق
جنس البنات سواء حصل بالمطهر او غيره وكذا البيع والهبة استعمالا في النكاح
فالهما وضعا في الشرع ملك الرقبة والنكاح ملك المتعة وملك الرقبة سبب
ملك المتعة في الجارية فاطلق لفظ الموضوع للسبب ملك الرقبة واريد به المسبب
ملك المتعة سواء كان ملك المتعة بملك الرقبة او بملك النكاح اطلاقا مسجورا الحقيقي

للسبب المعنى المجازي يحتمل لانه وكذا هذه بنى اقول فيه بحثان الاول
 قد حقق بعض الشارحين ان بعض الاحكام قد تذر اثباته بطريق الحقيقة
 واذا تذر اثباته بطريق الحقيقة تذر بطريق المجاز كما تذر اثبات الحكم
 في المحارم بلفظ النكاح تذر بلفظ المستعارة كالتبعية والهبة وغيرها وكذا هذه
 بنى فيكون القياس قياسا مع الفارق والثاني ان السبب في المقس عليه كامل لانه
 شرع الحكم السببية باجماع مشايخنا فيكون السبب علة الحكم واما فيما نحن فيه
 فليس فيه السببية المحضة فضلا عن الكمال بيانه ان قوله هذه بنى لو كان
 كناية عن قوله هذه على حرام كان كناية عن حرمة تلك الزوج اثباتها بملك
 او عن حرمة لا يملكها فلا بد ان يقول عن تحريم تلك الزوج اثباته بحق الملك
 لينفذ فيه ويلزمه بقوله فان تحريمها غير مملوك له بحق الملك غير لازم
 بهذا الكلام ولا نأخذ كما لو اخبر بحرمة في ملك الغير واخبر به رجل آخر فقال
 انها بنت هذا الزوج والتحريم المملوك للزوج بحق الملك تحريم بعدد الملك
 من حيث قطع الملك لامن حيث اثبات حرمة مؤيدة بالحرمان المؤيدة علفت
 باسباب حكمته ثبت قبل ملك المالك غير مملوك للرجل بملك النكاح واللفظ الذي
 شككم به لا يتحمل ان يكون سببا للفرقة بحال بل هو سبب لحرمة مؤيدة منافية
 للنكاح من حيث ثبت لامن حيث بملك فانا لو توهمناه صادقا لم يكن بينهما
 نكاح من الاصل ولا يحمل بحال واذا لم يحتمله لم يصح كناية عنه ولا مجازا خلفا
 صريحه وكنايته جعلا فعلى هذا التحقيق عرفت ان قول المص فليتأمل اشارة
 الى ضعف كلامه او دقة هذا الفهم

فصل

في استحالة اجتماع الحقيقة والمجاز مرادين بلفظ واحد (قوله ولا يجتمعان)
 اي المعنى الحقيقي والمجازي مرادين بلفظ واحد الخ يعني استحالة ان يكون اللفظ
 الواحد في الزمان الواحد مستعملا على الموضوع الحقيقي والمجازي كما استحالة
 ان يكون الثوب الواحد على رجل لبسه ملكا وعارية معا لان اجتماع العلتين
 المؤثرتين وهو الملك والعارية على الاثر الواحد محال فيستحيل ان يجمع المفهومات
 في ارادة المتكلم بان يكون الحقيقة والمجاز مرادى المتكلم من لفظ واحد وان جمعا
 في تناول اللفظ اياها ظاهرا اوفي حق الحكم فان لفظ الابناء والموالي يتناول الابن
 وابن الابن والمعتق ومعتقه ظاهرا وكذلك يجمع المفهومات في حق الحكم
 فان الامان يثبت لابن وابن الابن وللمعتق ومعتقه بقوله امنونا على ابناءنا وموالينا

ثبت انهما مجتمعان من حيث تناول والحكم ذون الارادة كذا في شروح البردوي
وهذا معنى قوله لا نزاع في جم از استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى
الحقيقي من افراذه الى قوله بالحقيقة ومجازا معا انتهى بمعنى استعمالهما فيهما
بعموم المجاز لا ياراد بهما بلفظ واحد (قوله وانما النزاع فيما اشير في المتن) وهو
ان يستعمل اللفظ الواحد ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا
بان يكون كل منهما متعلق الحكم الخ فان قيل قد اجتمع ارادة الحقيقة والمجاز
في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وقد حرمت الجدات وبنات البنات
بهذا النص مع ان لفظ الامهات يتناول الجدات وكذا البنات لبنات البنات
والعرفيون يجوزون اجتماع ارادة الحقيقة والمجاز من لفظ واحد في محلين
نحو الجدة والام فان حرمة الجدة والام ثبتا بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
وهذا مذهب الخصوم قلت والجواب عما قالوا ما قال شيخ المعظم والاستاذ المقدم
مولانا حافظ الدين ان الام هو الاصل والبنات هو الفرع فصارت تقدير الكلام
حرمت عليكم اصولكم وفروعكم فثبت الحرمة فيهما بطريق الحقيقة من النص
لا بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز او ثبت الحرمة في الجدة وبنات البنات بالاجماع
للابانص (قوله وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا) اي ان كان
لفظ الاسد في قوله لا تقتل اسدا حقيقة في السبع ومجازا في الرجل الشجاع (قوله
والحق انه فرع استعمال المشترك في معنييه) عطف على كان (قوله فان اللفظ
موضوع الخ) جواب ان حاصله اذا وصي لمواليه وله موال اعتقهم ولمواليه
موال اعتقوهم ان التثنية للذين اعتقهم ولبس لموالي معتقيه شيء لان معتقيه
مواليه حقيقة بان انعم بالاعتاق عليهم فصارت كولاية العبيد يعني الاعتاق
كالولادة والمعنى كالولد لدلائلهم بالاعتناق واما موال المولى فوالده مجازا لانه
لما اعتق الاولين فقد اثبت لهم مالكية الاعتاق فصارت المعتق الاول بذلك مسيما
اي صاحب سبب لاعتاقهم فنسبوا اليهم بحكم السببية مجازا والحقيقة ثابتة
فلم يثبت المجاز الا ترى ان الاسم المشترك لا عموم له مثل المولى لان نعم الاعلين
والاسفلين حتى ان الوصية للمولى وللموصي موال اعتقهم وموال اعتقوه باطل
وهذه المعاني التي دل عليها الاسم المشترك وهو المولى بمختلفها احتمالا على السواء
لان لفظ المولى وضع باراء كل واحد منهما قصدا وكان ارادة كل منهما محتملة
على السواء لانها لما اختلف سقط العموم فالحقيقة والمجاز وهما مختلفان
صورة ومعنى لان الاسد يخالف الانسان الشجاع صورة ومعنى ودلالة الاسم

عليهما أولى ان لا يجتمعا في لفظ واحد وهذا وجه الحقهما بموضوعي المشترك (قولا)
 من جواز ذلك جواز هذا) أي من جواز اجتماع المعتبرين الموضوعين في المشترك جواز
 ارادة المعتبر الحقيقي والمجازي معا كالمراقبون والشافعي (قوله فلا يراد المس
 باليد وغير الخبر) أي لما امتنع الجمع بين الحقيقة والمجاز بين مفهوميهما في لفظ واحد
 قلنا في قوله تعالى اول ما يستم النساء ان المس باليد غير مراد لان المجاز مراد بالاجماع
 وهو الوطئ حتى جواز المجنب التيمم فطلب الحقيقة كذا في البرزوي اعلم ان الآية
 قرأت بقراءتين لا مستم من الملامسة ولمستم من اللبس وكلاهما حقيقة في المس
 باليد ومجاز في الوطئ وقد اختلفت الصحابة في حمل الآية فعمروا بن مسعود رضي الله
 عنهما حملا الآية على المس باليد ولم يجوزوا المجنب التيمم وعلى ابن عباس رضي الله
 عنهما حملا على الوطئ وجوزوا للمجنب التيمم ونقل عن الغزالي ان الشافعي قال
 احمل الآية على المس باليد والوطئ حتى جواز التيمم للمجنب والمحدث باللس باليد
 قال علماؤنا المراد بالآية الوطئ حتى يجوز التيمم للمجنب ولا ذكر له في القرآن الا هنا
 واما قلنا ذلك لان المجاز وهو الوطئ مراد بالاجماع بيننا وبين الشافعي فلا يكون
 الحقيقة مرادة فان قيل لانسلم ان المجاز مراد باتفاق الخصوم فانه جائز ان يقول
 يجوز التيمم بحديث عمار قلت حديث عمار خبر الواحد ولا يجوز الزيادة على الكتاب
 بخبر الواحد فثبت ان جواز التيمم للمجنب بهذا النص فان قيل لم لا يجوز ان يفهم
 الوطئ من قراءة المس باليد من قراءة كما في ارجلكم بالنصب والجر يحمل كل قراءة
 على حاله وكما في قوله تعالى حتى يطهرن بالنشيد والتخفيف قلت لو حملنا كل قراءة
 على احد المذهبين للزم ان يكون المس حدثا وان لم يجوز التيمم بسبب الوطئ
 او المس وهذا قول خارج عن اقوال الصحابة لانهم اختلفوا في كون المس حدثا
 وفي جواز التيمم على القولين واختلافهم على القولين اجماع على ابطال القول
 الثالث ولان الاختلاف المنقول عن الخصوم في كل قراءة على السواء فثبت ان الوطئ
 هو المراد من القراءتين دون المس باليد فیهما او احدهما كذا في شروح البرزوي
 (قوله حيث اريد بها حقيقتها) فلا يراد غيرها من المسكرات لعلاقة المشابهة
 في مخامرة العقل خلافا للشافعي قال قليل المسكرات وكثيرها كالخمر استدلالا
 بقوله صلى الله عليه وسلم من شرب خرا فاجلدوه وسمى المسكرات خرا مخامرة
 العقل في الكل فدخسل الكل تحت عموم هذا النص فيجب حسد الخمر
 في قليل المسكرات في كثيرة بهذا النص وقلنا سمي الخمر التي من ماء الغناب اذا غلا
 واشتد وقذف باليد خرا حقيقة وسائر المسكرات سمي خرا مجازا والحقيقة

تريد بهذا النص فلا يكون المجاز مراداً (قوله وإنما يجب الجلد في السكر
 منها) أي من المسكرات غير الخمر أقول هذا جواب سؤال مقدر تفديزه قد التحق
 سائر الاشربة عند حصول السكر بهذا النص في إيجاب الحد والإسبغ منه
 فكذا فكذا الحق القليل منها بهذا فاجاب بقوله وإنما يجب الجلد في سائر المسكرات
 بدليل آخر من إجماع أوسنة وهي قوله عليه السلام والسكر من كل شراب
 لا يطريق إلحاق قلت ولأنه إذا باسغ حد السكر صار مساوياً للخمر في السكر
 فيجب الحد بدلالة النص لا بالنص بخلاف القليل من المسكرات لأنه ليس بمساوٍ
 للقليل من الخمر في الحرمة لأنها ثابتة بالنص (قوله ولو سلم فخارج عن البحث الخ)
 الأول أن يقول فخارج عن أقوال الصحابة لأنهم اختلفوا في كون المس حدثاً
 وفي جواز التيمم للجنب فإذا اريد عموم المجاز فلا يكون الاختلاف بينهم فأمل
 (قوله ثم لما كان مسائل يتراى فيها الجمع بين الحقيقة والمجاز أورد ها) أعلم أن
 المصنف أفرغ عن بيان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز شرع في بيان التقوص
 الواردة على هذه القاعدة وهي مسائل بعضها متفق وبعضها مختلف أما المتفق
 قوله إذا قال حالفاً لأضع قدمي في دار فلان (قوله إنما وقع) أي لفظ لأضع
 قدمي (قوله على الدخول حافياً الذي هو من معناه الحقيقي) لأن حفي مشي
 بلا خف ولا نعل حفاء بالمد والحقاق خلاف الناعل كذا في المغرب (قوله فيكون
 وضع القدم مجرداً) حقيقة في الدخول حافياً (قوله والدخول متنعلاً وماشياً
 وراكباً الخ) هذا مبني على خبره قوله بعموم المجاز حاصله إذا حلف رجل لا يضع
 قدمه في دار فلان يحنث إذا دخلها راكباً أو ماشياً أو حافياً أو متنعلاً والدخول
 حافياً حقيقة في وضع القدم وغير مجاز وفيه جمع بينهما بطريق أرادته معنى
 مجازي عام شامل وهو الدخول لا بطريق الجمع بينهما في الإرادة وذكر في المحبط
 إذا عني به حقيقة وضع القدم لا يحنث بالدخول راكباً لأنه نوى حقيقة كلامه
 فيصد في ديانته وقضاء انتهى أقول هذا يخالف ما ذكره قاضيخان فيحنث
 في الكل باعتبار الدخول لا باعتبار وضع القدم ولهذا لو وضع قدميه ولم يدخل
 لا يحنث فيسه انتهى فتأمل قيل وضع القدم حافياً ليس بحقيقة بل وضع
 القدم مجاز عن الدخول لأنه موجه به معنى قوله لا يضع قدمه في دار فلان مجاز
 عن قوله لا يدخل دار فلان أما حقيقة وضع القدم لا يصير مجازاً عن حقيقة الدخول
 كما ذكره قاضيخان بل صار عبارة عن الدخول لأنه موجه به معنى الدخول موجب
 وضع القدمين لأن وضع القدمين سبب الدخول فاستعير السبب للمتعب

والدخول مطلق فوجب العمل باطلاق الجواز وعمومه الى الحاقى والراكب
والمتنعل والمأشى فان قيل الاستعارة موقوفة على النية والانية المحالف قلت حملنا
على الدخول لئلا مقصود الحالف لان مقصوده منع النفس من الدخول عن
وضع القدم مجردا فصاركه حلف لا يدخل والدخول مطلق يتناول الجميع فيجوز
في الكل باعتبار الدخول لا باعتبار وضع القدم وكذا فيمن حلف لا يسكن دار فلان
الله يقع على الملك والاجارة والعارية في يده جميعا لان مقصوده منع النفس عن
السكنى غرضها الى ساكنها لا غرضها الى الدار هذا اذا لم يسم دارا بعينها ولم ينو ملكا
او غيره كذا في شروح البردوى (قوله الذى هو معناه المجازى) اقول الذى صفة
الدخول باعتبار قيوده ويمكن ان يكون صفة لقوله متنعلا وما شيا وراكبا
قال ابو حيان في البحر قال الفارسي الذى مثل من وابس كذلك لان الذى صيغة
مفرد ويثنى ويجمع بخلاف من فان لفظ من مفرد يذكر ابدا وقد جعل الزمخشري
ذلك مثله في قوله تعالى وخضعت لى خاضوا وقال في الارشاد ان الذى جاؤا
بفتح و ماؤهم انتهى (قوله انما وقع لفظ دار فلان) يعنى اذا حلف لا يدخل
دار فلان ولا يسكن دار فلان (قوله على الملك الذى هو معناه الحقيق الخ) يعنى
اضافة الدار الى فلان حقيقة في الملك وفي غير الملك مجازا فيقع الخبث على الملك
الاجارة والعارية جميعا بعموم المجاز لا بإرادة الجمع بين الحقيقة والمجاز (قوله
في الصورة الاولى الدخول) اى في قوله لا اضع قدمى الدخول مطلقا (قوله وذلك
المعنى في الصورة الثانية) اى المعنى المجازى في لا ادخل دار فلان اولا اسكن
دار فلان نسبة السكنى لانسبة الملك حقيقة (قوله وغيره بالمجاز) اى وغير نسبة الملك
بمجازا (قوله وذلك لان اليوم اذا تعلق بفعل ممتد فلبياض النهار وبغير الممتد فمطلق
الوقت الخ) بيانه اذا قال امرئ بكذا يوم يقوم فلان او اختارى نفسك يوم يدخل
فلان فالامر والاختيار مما يمتد والقدم والدخول مما لا يمتد فكثر مشايخنا على ان
المراد بياض النهار حتى اذا قدم نهارا كان الامر والاختيار في يدها وان قدم
ليلا او دخل ليلا لا يكون الامر والاختيار في يدها لان اليوم تعلق بفعل ممتد وان كان
المضاف اليه اليوم غير ممتد والقدم والدخول واذا تعلق بفعل غير ممتد فيكون بمعنى
الوقت نحو صدى كذا يوم يقدم فلان لان معناه حررتك يوم يقدم فلان وكذلك
انت حر يوم يقدم فلان اى حررتك وكذلك انت طالق بمعنى طلقتك فان اردت
التفصيل في هذا المقام فاستمع لما يتلى عليك فانه نافع اعلم ان الشأن في معرفة الممتد
وغيره ان يكون الممتد ما يصح فيه ضرب المدة اى يصح تقديره بزمان معين نحو الامر

باليد والاختيار والركوب والمسابقة والمسافرة واللبس فانه يصح ان يقال سافرت
 شهرا وسكنت الدار هراوا بسيت الثياب ياما وركبت الدواب اعوانا وامرك بك يدرك
 اليوم فاليوم اذا قرن بهذه الافعال يحمل على بياض النهار وغير المتبدل ما يصح فيه
 ضمير المدة نحو القدوم والدخول والخروج بان اليوم اذا قرن بهذه الافعال يحمل على
 مطلق الوقت حاصله ان المظروف اذا كان مما يعتمد يحتاج الى وقت غير مقدر وهو الظرف
 المميز وهو بياض النهار واذا كان مما لا يعتمد يحتاج الى وقت غير مقدر وهو الظرف
 وهو مطلق الوقت فان قيل هذه الافعال اعراض والعرض لا يقي زمانين
 فكيف يتصور الامتداد فيها قلت يتصور الامتداد فيها بطريق تجد الامثال
 كما قلنا في السواد والبياض وسائر الالوان والاكوام والاعراض التي هي بطي الزوال
 عند الحكماء فان قيل الامتداد بطريق تجد الامثال يتصور في جميع الافعال
 قلت كل فعل لا ينفوت اجزاؤه وامثاله يتصور فيه الامتداد بطريق تجد الامثال
 كالسكون في الزمان الثاني والركوب واللبس فانها في الزمان الثاني مثل الزمان الاول
 فيمكن القول بالامتداد بانضمام الامثال بخلاف القدوم والدخول والخروج
 وحاصل الكلام ان الحاكم هو المظروف كما قلنا ثم نقول لابد لك من العلم بالابد
 لليوم في هذه المسائل من فعلين احدهما ما يضاف الى اليوم وثانيهما ما يضاف
 اليوم اليه فان كانا ممتدين لاشك ان اليوم بمعنى الوقت نحو قولك انت طالق يوم
 يقدم فلان وانت حر يوم يدخل فلان بمعنى طلعتك وحررتك والثالث ما كان
 المضاف الى اليوم ممتدا والمضاف اليه غير ممتد نحو قولك امرك بيدك يوم يقدم
 فلان او اختاري نفسك يوم يدخل هذه الدار فلان فان الامر والاختيار
 مما يعتمد والقدم والدخول مما لا يعتمد فاكثر مشايخنا على ان المراد بياض النهار
 حتى اذا قدم نهارا كان الامر بيد ها وان قدم ليلا لا يكون الاختيار بيد ها في
 هذه المسئلة اعتبر بعض مشايخنا المضاف الى اليوم وبعضهم المضاف اليه
 اليوم والدليل على الاول ما ذكره شمس الائمة في كتاب الطلاق وقال لان اليوم
 اذا قرن بفعل ممتد كان بمعنى بياض النهار ~~هكذا~~ قوله امرك بيدك يوم يقدم
 فلان اعتبر المضاف وهو الامر وذكر في باب الخيار وان قال اختاري نفسك يوم
 يقدم فلان فقدم فلان ليلا فلا خيار لها وان قدم بالنهار فلها الخيار اعتبر
 المضاف دون المضاف اليه وذكر في الهداية في فصل اضافة الطلاق الى الزمان
 فحين قال لامرأته يوم تزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت لان اليوم اذا قرن
 بفعل غير ممتد يحمل على مطلق الوقت والطلاق من هذا القبيل يعني باعتبار

المضاف دون المضاف اليه والدليل على الثاني ما ذكره فخر الاسلام في شرح
 جامع الصغير في مسألة التزوج ان التزوج لا يمتد فحمل فيه على الوقت فاعتبر
 التزوج لذى هو المضاف اليه دون المضاف وذكر في كتاب الايمان في قوله يوم اكلم
 فلا باس امر أنه لا يلقى أنه يقع على الليل والنهار حيث قال لان الكلام مما لا يمتد
 ولا يقل لان الطلاق مما لا يمتد اعتبر المضاف اليه دون المضاف الذي هو المظروف
 ولان في اعتبار المضاف اليه اعتبار المظروف ايضا كما في اعتبار المضاف
 لان الظرف اذا اضيف الى فعل كان ذلك الفعل واقعا فيه فكان مظهروفا
 للمضاف ويكون المضاف ظرفا له ضرورة وقوع ذلك الفعل فيه وهذا اول
 بالاعتبار لان الظرف وهو اليوم يضاف اليه صورة والمضاف اليه يضاف
 الى الظرف من حيث انه مظهروفة معنى بخلاف المظروف وهو الطلاق فانه
 يضاف الى الظرف من حيث المظهروفة فقط فهذا غاية البحث ونهاية التفصيل
 (قوله وذلك) يشير بذلك الى القريب وهو تعذر بياض النهار (قوله يقتضي كون
 الظرف الخ) خبر ان اى يقتضي الفعل المنسوب الى ظرف الزمان كون الظرف
 معاراه لا ظرفا زائدا عليه مثل صمت الشهر الظاهر ان يقول صمت اليوم كما قال
 صاحب التوضيح كالصوم للصوم لان اليوم ظرف الزمان لكنه معيار لا يفضل
 عن المظروف لان الصوم امر ممتد فيعتبر جميع اجزائه الا ترى اذا افطر في اول
 جزء من النهار لا يكون صائما بخلاف الصلوة فان الوقت فيها ظرف واسع يفضل
 عن المظروف وهو فعل الصلوة فلا يعتبر جميع اجزائه كما سبق وسأبني في كلمة في
 في بحث حروف المعاني تفصيله (قوله فاذا امتد الفعل امتد لظرف ضرورة
 فيصح حمله على الحقيقة) يعني اذا امتد الفعل مثل الصوم واللبس والمساكنة
 والمسافرة امتد الظرف وهو بياض النهار مثلا ضرورة (قوله ولا فلا) اى
 وان لم يمتد الفعل فلا يمتد الظرف (قوله لان الممتد لا يكون معيارا لغيره) اى
 لان الظرف الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد وهو الفعل الغير الممتد كوقت الصلوة
 لا يكون معيارا لانه زائد عليها فيكون ظرفا لامعيارا فلا يصح حمله على بياض
 النهار الممتد (قوله بل يكون مجازا عن جزء من الزمان) اى بل يكون الظرف وهو
 اليوم مثلا مجازا عن جزء من الزمان فلا يعتبر امتداد الزمان عرفا اقول فيه بحث
 لان النهار اسم للبياض الخالص والليل اسم للسواد الخالص واليوم تارة يجي
 بمعنى البياض الخالص بطريق الحقيقة نحو قوله تعالى في ايام معدودات وتارة يجي
 بمعنى الوقت بطريق الحقيقة عند البعض وحيث يكون مشتركا وبطريق

المجاز عند البعض لكن المصنف اختار هذا لانه اولى من المشترك لان المجاز
 اغلب تحمله على الاغلب اولى ولانه لا يؤدي الى الابهام ولا الى الاختلال في الفهم
 كذا في شروح البردوي وهذا مسلك صاحب التوضيح (قوله سواء كان
 من الليل او النهار) اي سواء كان الوقت من الليل او النهار لان الخلقة موجودة
 بين معناه الحقيقي لليوم وبين مطلق الوقت اقول انت عرفت بما ذكرناه مفصلا
 ان ما ذكره المصنف على وفق ما ذكره شمس الائمة وصاحب الهداية واما على
 ما ذكره فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير في مسألة التزوج اذا قال لامرأته
 يوم تزوجك ان التزوج لا يمتد فحمل فيه على الوقت فاعتبر التزوج الذي هو
 المضاف اليه دون المضاف والفعل الذي تعلق به اليوم وكذلك ذكر في كتاب
 الايمان في قوله يوم اكلم فلانا فامرأته طالق انه يقع على الليل والنهار حيث قال
 لان الكلام مما لا يمتد وايقل لان الطلاق مما لا يمتد اعتبر المضاف اليه دون المضاف
 والفعل الذي تعلق به المضاف وهو اليوم وكذلك قال في البردوي اليوم اسم
 وقت ولبياض النهار ودلالة تعيين احد الوجهين ان ينظر الى ما دخل اليوم عليه
 فان كان فعلا متندا فالنهار اولى به لانه يصلح معيارا له واذا كان لا يمتد كان الظرف
 اولى به وهو الوقت ثم العمل بعموم الوقت واجب فلذلك دخل الليل والنهار
 بخلاف قوله ليلة يقدم فلان فانه لا يتناول النهار لانه اسم للسواد الخالص لا يحتمل
 غيره مثل النهار اسم للبياض الخالص لا يحتمل غيره انتهى بعبارته وانت خبير
 على هذا الوجه العبرة للمضاف اليه اليوم واليوم عنده يكون مشتركا فأمل
 والصحيح ان اليوم حقيقة في النهار وكثيرا ما يراد به الوقت مجازا لكن احببنا
 الى ضابط يعرف به في كل موضع كما ذكرناه اذا تعلق بفعل ممتد فلنهار وبغير ممتد
 فللاوقت (قوله فالثلاثة الاول نذر بالاتفاق) يعني اذا قال لله علي ان اصوم رجبا
 ولم ينو شيئا او نوى النذر مع نفي اليمين او بدونه فنذر بالاتفاق لان النذر يفهم منه
 بدون قرينة من امارات المجاز فيترجح الحقيقة في الوجوه الثلاثة الاول فلا يلزم
 الجمع بين الحقيقة والمجاز واما في الوجه الرابع فتعين المجاز بالاتفاق وهو اليمين
 فلا يلزم الجمع بينهما ايضا (قوله فعند ابي يوسف الخامس يمين والسادس نذر)
 الفاء تفسير الخلاف او فذلكه فعلى قول ابي يوسف لا يلزم الجمع بينهما في هذا
 الكلام بوجه من الوجوه الستة (قوله وعندهما كلاهما نذرو يمين وهما معنيان
 مختلفان الخ) يعني يلزم في الوجهين الاخيرين الجمع بينهما لاختلاف الجهتين على قول
 الاماميين (قوله وموجب الاول) اي موجب النذر الوفاء بالمعترض والقضاء عند الفوت

لا الكفارة (قوله وموجب الثاني) أي موجب اليمين البر عند الامكان
والكفارة عند القوت واختلاف الاحكام يدل على اختلاف الاصول فيجمع
بين الحقيقة والحجاز في الوجهين على قول الامامين لان اللفظ حقيقة في النذر لانه
يفهم عرفاً وثقة وفي اليمين مجازاً بالنية فلزم الجمع ظاهراً بينهما على قولهما فالجواب
عنه بقوله انما لم يصر النذر واليمين الخ يعني ليس في مسألة النذر الجمع بينهما
بل هو نذر بصيغته ويمين بموجبه (قوله يمين بموجبه ونحوه) أي معناه قبل المراد
من موجبه معناه وهو وجوب المباح الذي جاز تركه وجاز اتيانه لان الواجب لا يصح
نذره لانه ثابت قبل النذر والنذر عبارة عن التزام ما كان مباحاً في الشرع فصار
تقدير الكلام انه نذر بصيغته لان صيغته وضع لا يجاب المباح ويمين بموجبه
لان موجب الكلام وجوب المباح وجوب المباح يمين فسمى الكلام نذراً
باعتبار الصيغة يمين باعتبار موجبه ولا يكون مجازاً لانه في موضوعه (قوله
لان النذر واجب الخ) اقول هذا التعليل قاصر عن المعلن وهو نحوه أي معناه
فالاول في العطف على قوله بموجبه ان يقول ومقتضاه لان هذا التعليل يقتضي
هذا بيانه قبل المراد بموجبه مقتضى موجبه لان موجبه وجوب المباح وجوب
المباح يقتضي تحريم المباح وهو الترك وانه يمين حاصله يلزم من هذا الكلام
وجوب المنذور ومن ضرورته تحريم الترك فصار النذر والاصل على تحريم المباح
بواسطة حكمه وهو وجوب المباح وتحريم المباح يمين لان الله تعالى سمي المباح
يميناً حين حرم رسول الله الجارية او العسل على نفسه ووجب فيه الكفارة
بقوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله الى قوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم
الاية فلا يكون مجازاً لانه لا يفهم منه بل يكون مقتضى موجبه واختلافوا
في وجوب الكفارة على النبي صلى الله عليه وسلم قال مقاتل اعتق رسول الله
رقبة فيها وهو مذهب الشيخين وابن عباس وابن مسعود واهل كوفة ومن قال
بعدم وجوب الكفارة على النبي صلى الله عليه وسلم استدل بقوله تعالى
وقد فرض الله لكم اي شرع لاجلكم والخطاب الى الامة فثبت ان هذا الكلام
نذر باعتبار الصيغة يمين باعتبار الموجب فصار ذلك مثل قوله صلى الله عليه وسلم
شراء القريب اعتاق فان هذا تملك بصيغته واعتاق بموجبه لان الشراء مثبت
للمالك والاعتاق ازالة للملك وانهما متضادان فيستحيل ان يكون احدهما عين
الاخر لكنه ثبت للمالك بصيغته ويوجب ازالته لموجبه لان الملك في القريب سبب
الاعتاق لقوله صلى الله عليه وسلم من ملك ذا رحم محرم منه حتى عليه فكان تملكها

بصبغة الشراء اعتساقا بموجب الشراء وهو الملك في القريب (قوله سمي تحريم
 النبي صلى الله عليه وسلم مارية الخ) مارية مفعول تحريم وهي جارية قبطية
 ولد للنبي صلى الله عليه وسلم التي يولد منها ابراهيم فخرها النبي عليه السلام
 على نفسه ابتغاء لمرضات ازواجه حتى نزل بسببه قوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم
 ما احل الله لك الآية اقول هذه الحكاية قريب لحكاية ابراهيم عليه السلام
 لانه ترك ام ولده مع ولده اسمعيل في مكة لارضاء زوجته وهي سارة فاذا كان
 الانبياء والاولياء كلهم الباعور وغيره مبتلى لمرضات ازواجهم فكان الازواج
 اسراء في قسطنطينية في ايدي النساء اتباهاهم (قوله او العسل على نفسه الخ)
 بالنصب عطف على قوله مارية واولادك في الرواية لافي التحريم على نفسه
 باحدهما وسبب تحريم العسل للمخالفة الواقعة بين ازواجه بسبب اكله
 عليه السلام العسل في بيت واحدة منهما (قوله عينا الخ) مفعول ثان لسمي
 لانه يندى بمفعولين يقال سميت فلانا زيدا وسميته يزيد بمعنى كابتعدى سقى الى
 مفعولين في قوله تعالى سقاهم ربهم شرابا طهورا (قوله الاول ان اليمين
 ان كان موجبته يثبت وان لم ينو الخ) يعني لو كان النذر في هذا الكلام بصبغة
 واليمين بموجبه لا يحتاج في ثبوتها وكولها مفهوما من هذا الكلام الى النية
 كما في موجب شراء القريب وهو الاعتاق يثبت سواء نوى او لم ينو (قوله والا) اي
 وان لم يكن اليمين موجب هذا الكلام باحتياجهما الى النية يثبت مدعى الخصوم
 وهو الجمع بينهما (قوله الاول لما استعملت الصبغة في محل آخر الخ) يعني لما كثر
 استعمال هذا الكلام في محل آخر وهو النذر خرجت اليمين وهو موجب عن ان
 يكون مرادة بغير النية بسبب غلبة الاستعمال فصار اليمين كالحقيقة المجهورة
 فيحتاج الى النية وانما قيدنا بكثرة الاستعمال لان مجرد استعمال الصبغة في محل
 آخر كاستعمال هذا الكلام في اليمين لا يوجب النية في النذر بمجرد استعماله فيها
 بل يجوز بالنية بالاتفاق فان قبل فعلى لزوم اليمين بالنية يلزم ان يكون المنذور
 الواحد واجبا مرتين بالنذر واليمين وان يجمع على الواجب الواحد موجبان قلت
 اجتماع الادلة الكثيرة على المداول الواحد جائز في الشرع نعم الكتاب والسنة
 والاجماع ولانه لا تنافي بين الواجبين لان احدهما وهو النذر يوجب ان يكون
 واجبا بمبسه وثانيهما وهو اليمين يوجب ان يكون واجبا لغيره وهو محافظة
 اسم الله كما اذا حلف ليؤدين ظهر هذا اليوم يحجب عليها ادائها بطريقين حتى
 لو فوتها يجب عليهما القضاء او الكفارة اقول في الجواب الصواب ان اليمين

موجب هذا الكلام كشراء القريب يثبت سواء نوى أو لم ينو لانه قال ابوسفيان
 انمورى يجب القضاء او الكفارة في امرأة نذرت وحاضت بغيرنية اليمين فلا يحتاج
 الى النية كاحتياج الحقيقة المهجورة كذا في الكشف قد طلع الصباح
 فاطف المصباح (قوله يشير الى ان ليس المراد منه) اى من ذلك اللفظ او من ذلك
 الكلام (قوله غير ايجاب المباح الخ) اى غير ايجاب المباح الذى هو معناه الحقيقى
 فيكون اللفظ حقيقة مستعملة في معناه وهو النذر (قوله حتى اولى يضم وجب عليه)
 اى من قال على ان اصوم رجب ونوى اليمين بدون نفي النذر او نوى النذر واليمين
 جميعا وجب عليه القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين على قولين الامامين
 (قوله والمنوع انما هو الجمع بين المعنى الحقيقى والمجازى لا الحقيقى والمبكى عنه) اى
 والمنوع عندنا هو الجمع بينهما لا الجمع بين الحقيقى والمبكى منه اقول فيه بحث لان
 الكناية عند البعض مجازا لاحقيقة (قوله فيمن قال الله على المشى الى بيت الله يجب
 ماشيا بطريق الكناية) قال فخر الاسلام في البرذوى وشراحه في هذا الكلام
 يجب بطريق المجاز لان الكلام موضوع لاستعمال اناس في حوايجهم فصير
 المجاز باستعمالهم كالحقيقة لوجود اشارة الحقيقة وهى المبادرة الى الفهم حتى
 صارت الحقيقة مهجورة فصار اللفظ يحكم الاستعمال كالحقيقة له والحقيقة
 بترك استعمال اللفظ فيها كالمجاز لا يتناول الكلام الا بقرينة يدل عليه كالمجاز
 قبل الاستعمال وذكر شمس الاثمة ان هذا كاسم الدراهم يتناول فقد البلد
 عند الاطلاق لا عرف والتعامل فيه ولا يتناول غير نقد البقرينة لعدم التعامل فيه
 وان لم يكن بين النوعين فرق فيما وضع له اسم الدراهم حقيقة حاصلة اذا قال
 رجل لله على المشى الى بيت الله يلزم عليه حج او عمرة والخيار له وهذا استحسن
 ان لا يلزمه شىء وجه القياس انما الالتزام بالنذر اذا كان الملتزم من جنس ما وجب
 عليه وليس من جنس المشى الى بيت الله واجب عليه شرعا فلا يصح التزامه
 شرعا كالمشى الى مسجد الحرام عنده ووجه الاستحسان ان الناس تعارفوا
 استعماله للالتزام الحج او العمرة وتركوا القياس بالعرف ويريدون التزام الحج
 بهذا اللفظ فصار اللفظ يحكم الاستعمال حقيقة للمجاز وهو التزام الحج او العمرة
 ومجاز الحقيقة وهو وجوب نفس المشى لعدم الاستعمال فيه واعلم ان ههنا القنطرة
 لا بد منها من معرفتها اما وجوب قوله على المشى الى الكعبة او الى بيت الله موجب
 بالاتفاق وقوله على الذهاب او السفر الى بيت الله او الكعبة غير موجب بالاتفاق
 وقوله على المشى الى الحرام او المسجد الحرام غير موجب عند ابي حنيفة وموجب

بصبغة الشراء اعتساقا بموجب الشراء وهو الملك في القريب (قوله سمي تحريم
 النبي صلى الله عليه وسلم مارية الخ) مارية مفعول تحريم وهي جارية قبطية
 لم ولد للنبي صلى الله عليه وسلم التي يولد منها ابراهيم فخرمها النبي عليه السلام
 وعلى نفسه ابتغاء لرضات ازواجه حتى نزل بسببه قوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم
 ما احل الله لك الآية اقول هذه الحكاية قريب لحكاية ابراهيم عليه السلام
 لانه ترك ام ولده مع ولده اسمعيل في مكة لارضاء زوجته وهي سارة فاذا كان
 الانبياء والاولياء كلهم الباعور وغيره مبتلى لرضات ازواجهم فكان الازواج
 اسراء في قسطنطينية في ايدي النساء اتباعا لهم (قوله او العسل على نفسه الخ)
 بالنصب عطف على قوله مارية واو لاشك في الرواية لافي التحريم على نفسه
 باحدهما وسبب تحريم العسل للحقيقة الواقعة بين ازواجه بسبب اكله
 عليه السلام العسل في بيت واحدة منهما (قوله يمينا الخ) مفعول ثان لسمي
 لانه يتعدى بمفعولين يقال سميت فلانا زيدا وسميته يزيد بمعنى كابتعدى سفي الى
 مفعولين في قوله تعالى وسقاهم شرابا طهورا (قوله الاول ان اليمين
 ان كان موجبه يثبت وان لم ينو الخ) يعني لو كان النذر في هذا الكلام بصبغة
 واليمين بموجبه لا يحتاج في ثبوتها وكونها مفهوما من هذا الكلام الى النية
 كما في موجب شراء القريب وهو الاعتناق يثبت سواء نوى اولم ينو (قوله والا) اي
 وان لم يكن اليمين موجب هذا الكلام باحتياجا الى النية يثبت مدعى الخصوم
 وهو الجمع بينهما (قوله الاول لما استعملت الصبغة في محل آخر الخ) يعني لما كثر
 استعمال هذا الكلام في محل آخر وهو النذر خرجت اليمين وهو موجب عن ان
 يكون مرادة بغير النية بسبب غلبة الاستعمال فصار اليمين كالخفية المجهورة
 فيحتاج الى النية وانما قيدنا بكثرة الاستعمال لان مجرد استعمال الصبغة في محل
 آخر كالاستعمال هذا الكلام في اليمين لا يوجب النية في النذر بمجرد استعماله فيها
 بل يجوز بلانية بالاتفاق فان قيل فعلى لزوم اليمين بالنية يلزم ان يكون المنذور
 الواحد واجبا مرتين بالنذر واليمين وان يجمع على الواجب الواحد موجبان فالت
 اجتماع الأدلة الكثرة على المدلول الواحد جائز في الشرع نحو الكتاب والسنة
 والاجماع ولانه لا تنافي بين الوجوبين لان احدهما وهو النذر يوجب ان يكون
 واجبا بعينه وثانيهما وهو اليمين يوجب ان يكون واجبا لغيره وهو محافظة
 اسم الله كما اذا حلف لبؤدين ظهر هذا اليوم يجب عليها ادائها بطريقتين حتى
 لو فوتها يجب عليها القضاء او الكفارة اقول في الجواب الصواب ان اليمين

موجب هذا الكلام كشره القريب يثبت سواء نوى اول ينو لانه قال ابوسفیان
 انثوري يجب القضاء او الكفارة في امرأة نذرت وحاضت بغيرية اليمن فلا يحتاج
 الى النية كاحتياج الحقيقة المهجورة كذا في الكشف قد طلعت الصباح
 فاطف المصباح (قوله يشير الى ان ليس المراد منه) اي من ذلك اللفظ او من ذلك
 الكلام (قوله غير ايجاب المباح الخ) اي غير ايجاب المباح الذي هو معناه الحقيقي
 فيكون اللفظ حقيقة مشبهة في معناه وهو النذر (قوله حتى اول يضم وجب عليه)
 اي من قال على ان اصوم رجب ونوى اليمن بدون نفي النذر او نوى النذر واليمن
 جميعا وجب عليه القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمن على قولين الامامين
 (قوله والمنوع انما هو الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي لا الحقيقي والمكني عنه) اي
 والمنوع عندنا هو الجمع بينهما لا الجمع بين الحقيقي والمكني منه اقول فيه بحث لان
 الكناية عند البعض مجازا لا حقيقة (قوله فيمن قال الله على المشي الى بيت الله يجب
 ماشيا بطريق الكناية) قال فخر الاسلام في البردوي وشرحه في هذا الكلام
 يجب بطريق المجاز لان الكلام موضوع لاستعمال الناس في حوايجهم فيصير
 المجاز باستعمالهم كالحقيقة لوجود اشارة الحقيقة وهي المبادرة الى الفهم حتى
 صارت الحقيقة مهجورة فصار اللفظ يحكم الاستعمال كالحقيقة له والحقيقة
 يترك استعمال اللفظ فيها كالمجاز لا يثبت اول الكلام الا بقرينة يدل عليه كالمجاز
 قبل الاستعمال وذكر شمس الاثمة ان ههنا كاسم الدراهم يتناول فقد البلد
 عند الاطلاق للعرف والتعامل فيه ولا يتناول غير نقد الا بقرينة لعدم التعامل فيه
 وان لم يكن بين النوعين فرق فيما وضع له اسم الدراهم حقيقة حاصله اذا قال
 رجل لله على المشي الى بيت الله يلزم عليه حج او عمرة والخيار له وهذا استحسان
 ان لا يلزمه شيء وجه القياس انما الالتزام بالنذر اذا كان الملتزم من جنس ما وجب
 عليه وليس من جنس المشي الى بيت الله واجب عليه شرعا فلا يصح التزامه
 شرعا كما شئ الى مسجد الحرام عند = ووجه الاستحسان ان الناس تعارفوا
 استعماله لالتزام الحج او العمرة وتركوا القياس بالعرف ويريدون التزام الحج
 بهذا اللفظ فصار اللفظ يحكم الاستعمال حقيقة للمجاز وهو التزام الحج او العمرة
 ومجازا الحقيقة وهو وجوب نفس المشي لعدم الاستعمال فيه واعلم ان ههنا الفاظ
 لا بد منها من معرفتها اما وجوب قوله على المشي الى الكعبة او الى بيت الله موجب
 بالاتفاق وقوله على الذهاب او السفر الى بيت الله او الكعبة غير موجب بالاتفاق
 وقوله على المشي الى الحرام او المسجد الحرام غير موجب عند ابي حنيفة وموجب

عندهما قال علماؤنا فحين نذكر صلوة او حجا او المشي الى بيت الله ينصرف الى المجاز
التعارف مع ترك الحقيقة في المشي اصلا ويلزمه العبادة المخصوصة لاستعمال
اللفظ فيه كذا في البرزوي وشروحه

باب جلة ما ترك به الحقيقة

لما فرغ المص من احكام الحقيقة والمجاز شرع في بيان القرائن التي تترك الحقيقة
و يصرف الكلام الى المجاز وهي اربعة انواع على ما ذكره في الاول وخمسة
انواع على ما ذكره فخر الاسلام كما ذكره المص في التقسيم الآخر بأني تحقيقة
(قوله نحو لا يأكل من هذه الخلة) يعني اذا اضيف النهي والتحرى الى العين
المحسوس ولم يقل تلك العين الفعل المضارع اليها فلا بد ان يكون مضافا
الى التابع وهو الفرة لان المحل ليس بمصالح له فيقام التابع مقام المحل بقرينة الحس
والعالم يقل لا تأكل من هذه الخطة لان النهي يقع على عينها دون ما يتخذ
منها عند ابن حنينة وعندهما يقع على اجزائها على العموم مجازا (قوله او فعلا
نحو واستغفر من استطعت منهم) يعني لما استحال من الله تعالى الامر بالمعصية
والكفر لان الامر بالقبيح قبيح لقوله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء جل امر
استغفر على امكان الفعل واقداره عليه مجازا لان الامر بالايجاب فكان
بين المعنيين اتصال بيان استحالة معنى الحقيقي لاستغفر عقلا ان معنى استغفر
ازعج واسترال واستخف من قدرت منهم بصوتك اي بوسوستك ودعائك
الى المعصية والكفر حاصله خاطب ابليس عليه اللعنة وامره بوسوسة عباده
والامر بالمعصية والكفر طلب المعصية والكفر وطلب وجود المعصية والكفر
من الله تعالى محال لانه لا يلحق بحضرة ان يأمر بعد و بنى آدم ان توسوسهم
وتلقبهم في المعصية والكفر ثم بعد بهم بهذاب النار فحملنا هذا الامر عقلا على
تمكين الفعل واقداره عليه كانه قال مكتك منهم وجعلتك قادرا عليهم فافعل
من استطعت ووجه المناسبة ان الامر او جرب الفعل ووجوب الفعل لاجل
وجوده ولا وجود له بدون الامكان لان الامر بما لا يمكن وجوده تكليف ما لا يطاق
وانه محال ايضا فاستعير الامر للاقتدار والتكفين الذي هو من لوازم الامر كما
في استعارة الاسد للشجاع او يكون ذكر السبب واردة المسبب او ذكر الملزوم واردة
اللازم والا كيف يتصور من الحكيم ان يأمر بعدوه باستخفاف اوليائه بل انباه عقلا
فليس مل (قوله كما في بين الفور) الفور في اللغة مصدر فارت القدر اذا غلا وغلب
ومنه فارت الثور والفور الغليان فاستعير للسرعة ثم سميت الحالة الحاضرة التي

لا لب فيها فقبل ذهب فلان من فوره اى من ساعته كذا ذكر في كتب اللغة
 وتنفرد بهذا اليمين ابو حنيفة ولا يقل لها احد قبله وكانوا يقولون قبله اليمين على
 نوعين مؤبدة مثل لا افعل كذا وموقفة مثل قوله لا افعل اليوم كذا فخرج ابو حنيفة
 الفور (قوله يحمله على الفور عرفا) يعنى يحمله في يمين الفور على المجاز وهو الحال
 دون معنى الحقيقة وهو العموم بدلالة حال المتكلم لان حال الرجل وهو هيمان
 الغضب دليل على انه ما اراد العموم من قوله ان خرجت فانت طالق فلذا لو خرجت
 بعد زمان لم تطلق لان عبارة النص تركت بالدلالة لان دلالة الحال اقوى من
 العبارة ولهذا النوعى المسافر الاقامة في المفازة خمسة عشر يوما لا يصير مقبلا لان حاله
 يتخالف مقالة وما قلت دلالة النص لادلالة الحال وانه يقع على الفور (قوله او شرعا
 كافي اتوكيل بالخصوصية) وقد سبق حيث لا يراد بالخصوصية حقيقة الجدال والزرع
 اذ لا اذن له في الشرع فيكون الحقيقة معجورة شرعا فيراد الجواب مطلقا اقرارا
 كان او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق او الكل في الجز (قوله اما خراجة
 عن المتكلم والكلام الخ) اقول في ظاهره بحث لان ترك الحقيقة الثابتة بدلالة من
 قبل المتكلم اى بدلالة حال المتكلم لكن نذكر بقوله اى لا يكون امرا في المتكلم
 وصفة له ولا من جنس الكلام وفقر الاسلام جعل دلالة الحال من قبل دلالة
 المتكلم فقال واما الثابت اى واما ترك الحقيقة الثابت بدلالة من قبل المتكلم فمثل
 قوله تعالى واستغفر من استغفرت منهم وكذلك امرأة قامت لتخرج فقال الزوج
 ان خرجت فانت طالق يقع على الفور انتهى ملخصا قال صاحب الكشاف مسألة
 الفور بدلالة حال المتكلم انتهى (قوله او امر في المتكلم) اى شان فيه (قوله زيادة
 معناه في بعض الافراد) يعنى ترك الحقيقة بدلالة اللفظ في نفسه على وجهين احدهما
 ان يكون الاسم متبعا عن نقصان في معناه كالفاكهة ويكون في بعض افراد ذلك
 المسمى نوع كمال كالرطب والعنب والزمان فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك
 الفرد الكامل لامر زائد على ما يقع به القوام وهو الغذاء فصلا والتنعيم والتلذذ
 تابعا فلم يتناول الكامل عنده او وصف زائد لان الاسم مقيد بالنساقص في المعنى
 فصار مخصوصا وللمخصوص شبه بالمجاز فلا يكون داخل في الحقيقة بلانية
 بيانه مثل قول الرجل لا يأكل فاكهة انه لا يقع على العنب والرطب والزمان بلانية
 مع انها حقيقة فيها فلا يثبت من حلف لا يأكل فاكهة عندنا ح باكلها لان الفاكهة
 اسم للتنعم والتلذذ وقال الله تعالى اتقوا فاكهين اى ناعمين يعنى متلذذين وذلك
 التنعيم امر زائد على ما يقع به القوام وهو الغذاء فصار التنعيم تابعا والرطب

والغيب قد يصلحان للغذاء وقد يقع بهما القوام والزمان قد يقع به القوام لما فيه
 من معنى الادوية فاذا كان كذلك كان فيها وصف زائد واسم الفاكهة ناقص
 بمقيد بكونها تبعاً بالنسبة اليها في المعنى فلم يتناول الكامل فصار هذه الاشياء
 الثلاثة مخصوصا والمخصوص شبه بالبحر فلا يكون داخل في الحقيقة بلانية اما اذا
 نواها بحث بالاجماع ذكره في تحفه الفقه وعندهما بحث باكلها وهو مذهب
 الشافعي لهما ان الفاكهة ما يؤكل على سبيل التفكه وهو التمتع وهذه الاشياء اكل
 ما يقع بها التمتع ولان الاسم مطلق فيتناول الكامل منه فثبت ان اللفظ يتناولها
 بدلالة اللفظ والمعنى كذا في البردوى وشروحه (قوله او تقصصانه في بعض الافراد)
 انت صرفت ترك الحقيقة بدلالة اللفظ في نفسه على وجهين احدهما ان يكون الاسم
 مبنياً عن كمال في معناه كالفاكهة ويكون في بعض افراد ذلك المسمى نوع كمال
 فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد الكامل وثانيهما ان يكون الاسم مبنياً عن
 كمال في معناه لغة في بعض افراد ذلك المسمى نوع قصور على عكس الاول فعند
 الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد الناقص كقول الرجل كل مملوك لي حر
 لا يتناول المكاتب بلانية لان المكاتب ليس بمملوك مطلقا اي كاملا لان الملك في المكاتب
 ناقص والمملوك كامل لانه مملوك رقة لا يداو المكاتب كالحر ولهذا كان احق بمكاسبه
 ولا يملك المولى اكسابه ولا وطي المكاتب فكان مملوكا من وجه دون وجه فلا يكون
 مملوكا مطلقا فلا يدخل تحت قوله كل مملوك لي وكذلك اضاف الى نفسه بطريق
 الاطلاق والمكاتب مضاف اليه من وجه دون وجه فان قيل قد تناوله اسم الرقة
 حتى دخل في قوله تعالى فحرر رقة قلت الرقة اسم لذات مقهور والرق لا ينقص
 بالكتابة لقوله صلى الله عليه وسلم المكاتب عبد ماني عليه درهم وما بقي من الملك فيه
 يكفي لصحة الكفارة فيأدى به الكفارة فان قيل المدبر وام الولد يدخلان في قوله
 كل مملوك لي حر ولا يأتى بهما الكفارة قلت لان الملك فيهما كامل اذا المولى يملكهما
 يداور رقة واكسابهما ووطئ المدبر وام الولد فكان كل واحد منهما مملوكا من كل
 وجه فيدخل في عموم قوله كل مملوك لي فهو حر لكن الرق فيهما ناقص
 فاطلاق لفظه وهو كل مملوك لي فهو حر دال على تخصيص هذا اللفظ بمملوك
 كامل دون المكاتب وكذا قول الرجل يحلف لا يأكل لحما انه لا يقع على السمك بلانية
 وهو لحم في الحقيقة لكنه ناقص لان اللحم يتكامل بالدم ولادم للسمك فالادم له
 قاصر من وجه فخرج عن مطلقة بدلالة اللفظ وكذلك قول الرجل كل امرأ فل
 طالق لا يتناول المبسوطة بلانية المعقنة كذا في البردوى وانما قيد هذه المسئلة بقيد

احدهما كونها مطلقا طلاقا باينا لانها لو كانت مطابقة طلاقا رجعيا لدخلت
 تحت اليمين بغيرية وثانيهما كونها في العدة لانها لو انقضت عدتها لم يدخل
 في اليمين وان نواها وانما قلنا انها لم تدخل في اليمين بدون النية لانها امرأة
 من وجه بقاء ملك اليد عليها ولبقاء حق المنع من الخروج والبروز ووجوب النفقة
 وثبوت النسب ووقوع الطلاق او طلقها وليس بامرأته من وجه لزوال ملك
 النكاح وحرمة الوطئ وجميع الدواعي واذا كانت امرأته من وجه دون وجهه
 فلا يدخل تحت قوله كل امرأة الى طالق كذا في الشروح (قوله واما محل الكلام)
 الظاهر ان يقول او يحل بدلالة محل الكلام كما قال فخر الاسلام (قوله فان مضمون
 هذين الكلامين يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة) اي ظاهر الحديثين يقتضي
 ان لا يوجد عمل الابائية بالنظر الى كلمة المحصر وهي انما ان وجد في الحديث
 وان كان المحصر او بالنظر الى لام الجنس وباي وجه لابد من المحصر على ما حقق
 في محله وانما قلنا ان كان المحصر لان فيه اختلافا وذهب القاضي ابو بكر والغزالي
 وجساعة من الفقهاء الى انه ظاهر في المحصر قلنا المحصر لم ينشأ الا من عموم
 الاعمال فالتفصيل يأتي في مفهوم انما ان شاء الله تعالى فليراجع عنه وكذلك
 ان لا يوجد الخطاء والنسيان بالنظر الى اسناد الفعل وهو الرفع الى ما هو محلي
 بلام الجنس وهو الخطاء والنسيان وقد تحقق العمل بدون النية ووجد الخطاء
 والنسيان بلا شك فعرفنا ان هذه الحال لا يقبل العموم وان حقيقة الكلام ساقطة
 وان معنى الحديثين حكم الاعمال وحكم الخطاء والنسيان بطريق اقامة المضاف
 اليه مقام المضاف كما في قوله تعالى واسئل القرية (قوله والحكم وما في معناه
 كالأثر والازم مشترك لفظا الخ) يعني لما كان معنى الحديثين حكم الاعمال وحكم
 الخطاء والنسيان بطريق اقامة المضاف اليه مقام المضاف فعلم ان الحكم معنيين
 مختلفين احدهما الثواب والاثم الذي هي عبادة والاثم على الافعال التي
 هي محرمة والثواب والاثم اللذان يثنى كل واحد منهما على العزيمة والقصد
 وثانيهما الجواز والفساد اللذان يثنى كل واحد منهما على الاداء بالاركان
 والشرائط واذا ثبت اختلاف المعنيين صار لفظ الحكم بمنزلة المشترك كالفقر
 والمولى واذا ثبت انه مشترك ولا عموم للمشارك بالتفاسق المحصور فلا يجوز ارادة
 المعنيين معا لحكم الاخرة مراد بالتفاسق فلا يجوز ارادة حكم الدنيا والايمان
 العموم للمشارك وعلى هذا التقدير لا يجوز احتجاج المحصر بالمسديتين في اشتراط
 النية في الوضوء وفي عدم فساد الصوم بالخطاء والاكره الا اذا اقام دايلا

على ان المراد منهما حكم الدنيا من الجواز والفساد وهذا غير متصور لان حكم
 الآخرة وهو الثواب والعقاب مراد بالاجماع لما ذكرنا فان قيل لو كان المراد
 حكم الآخرة لا غير لما بقى لقوله من امتى فائدة لان حكم الخطاء والنسيان من فروع
 عن جميع الامم الماضية في الآخرة اذ الموائضة على حكم النسيان تكليف ما لا يطاق
 فجميع الامم اذ لا يجوز في الحكمة تعذيبهم قلت ذلك مذهب المعتزلة واما عند
 اهل السنة والجماعة فالموائضة في الآخرة جائز في الحكمة بدليل قوله تعالى اخبارا ربنا
 لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا فلو لم يجز الموائضة في الآخرة لحكم النسيان
 والخطأ كان معنى الدعاء لا يجز علينا بالموائضة اذ الموائضة فيما لا يجوز الموائضة
 فيه جواز وهذا غير جائز وفساده ظاهر كذا في شروح البردوي (قوله فاطلاق
 الحكم وما في معناه عليه يكون بمعنى اخر بالضرورة) يعني اطلاق الحكم المقدر
 في الحديثين وما في معنى الحكم كالأثر واللازم على ما يتعلق بالآخرة يكون بمعنى
 استحقاق الثواب بحصة عزيمته في الطاعة أو المأثم لارتكاب المنهي بالضرورة
 كما قاله اهل الحق لا معنى وجوب الثواب للطاعة والعقاب في المأثم كما قال المعتزلة
 (قوله ولا معنى للاشتراك اللفظي الا ذلك) حاصله ان الحقيقة سقطت عن ظاهر
 الحديثين لان المحل لا يحتمله من جهة ان عين الخطاء والنسيان وعين العمل
 بلانية غير من فروع بل متصور فتسقط حقيقة فصار ذكر الخطاء والعمل مجازا
 عن حكمه وموجبه وموجبه نوعان مختلفان احدهما الثواب في الاعمال التي تغفر
 الى النسيان والمأثم في الحرمان والثاني الحكم المشروع فيه من الجواز والفساد
 وغير ذلك وهذان اى الثواب والمأثم مع الجواز والفساد مختلفان الا ترى ان الجواز
 والصحة يتعلق بركنه نحو القيام والركوع والسجود والقراءة في الصلوة وبشرطه
 نحو الوضوء وان الثواب في الطاعة والمأثم في ارتكاب المنهي يشمل بحصة قصده
 وعزمته فان من توضأ بماء نجس ولم يعلم حتى صلى ومضى على ذلك ولم يكن مقصدا
 لم يجز في الحكم لفقد شرطه واستحق الثواب بحصة عزيمته مع ان الصلوة غير
 جائزة وكذا عكسه فان من توضأ بماء مغصوب وصلى بجواز صلواته لوجود ركنها
 وشرطها ولم يستحق الثواب لفساد قصده فثبت ان بينهما اختلافا فادحشا
 واذا صارا معنيين مختلفين صار الاسم بعد صيرورته مجازا مشتركا اى حكما مشتركا
 فسقط العمل به حتى يقوم الدليل على احد الوجهين فيه مبرم ولا وكذلك يعني
 كان الجواز ينفصل عن الثواب في مسألة التوضي بالماء النجس والثواب عن الجواز
 في مسألة التوضي بالماء المغصوب فكذلك الفساد ينفصل عن المأثم كما اذا صلى

مرائيا راعيا للشرائط والاركان فانه يستحق الاثم بدون الفساد وكذا اذا تكلم
 في الصلوة ناسيا يفسد صلوته ولا ياثم فثبت ان بين الاثم والفساد تبائنا كما بين الثواب
 والجواز فصار لفظ الحكم كاسم الثرة والمولى وسائر الاسماء المشتركة (قوله فاذن
 لا يجوز ارادتهما جميعا) اى فعلى تقدير لفظ الحكم بعد صيرورة اسم العمل والخطا
 والنسيان مجازا عن الحكم لا يجوز ارادتهما جميعا عند الجميع ليكون لفظ الحكم
 مشتركا فسقط العمل مع انك تقر من ورطة وتقع في اخرى (قوله اما عندنا) اى
 اما عدم جواز ارادتهما معا فلان المشترك لا عموم له عندنا كما عدم جواز ارادة
 الحقيقة والمجاز معا (قوله واما عند الشافعي فلان مثل هذا المجاز من قبيل
 المقضى فلا عموم له بالاتفاق) اقول الاولى ان يقول واما عند الشافعي فلان المجاز
 لا عموم له بل يجب حمله على احد النوعين فحمله الشافعي على النوع الثانى بناء
 على ان المقصود الاهم من بعثة النبي عليه السلام بيان الحل والحرمه والصحة
 والفساد ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا يكون
 الابالية فلا يجوز الوضوء بدون النية حاصله اختلف مشايخنا والشافعي في مثل
 هذا المجاز قال الشافعي ان مثل هذا المجاز من قبيل المقضى فلا عموم له بالاتفاق
 وان جاز عموم المشترك عنده فلا عموم في هذا المجاز بالاتفاق بل يجب حمله على
 الاول وهو ما يتعلق بالآخرة كالثواب في الآخرة عندنا فحمله الشافعي على الثانى
 وهو ما يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد اقول في قوله من قبيل المقضى
 ولا عموم له بالاتفاق بحث كما عرفت ان مثل هذا المجاز عنده لا عموم له وللمقضى
 عموم عنده فكيف يصح قوله ولا عموم له بالاتفاق قال صاحب الكشف اعلم
 ان القاضى الامام ابا زيد وهو صاحب التقويم لم يفرق بين المقضى والمخدوف
 كما هو مذهب عامة اهل الاصول وجعل هذين الحديتين من نظائر المقضى فقال
 في حديث الرفع عين هذه الاشياء غير مرفوعة اذ لو اريد عينها لصار كذبا وهذا
 لا يجوز على صاحب الشرع فاقضى ضرورة زيادة وهى الحكم بصير مقيدا
 فصار المرفوع حكمها وثبت رفع الحكم ان يكون عاما عند الشافعي في الدنيا
 والآخرة حتى بطل طلاق المكره ولم يفسد الصوم بالاكل مخطئا لان المقضى له
 عموم عنده وعندنا يرتفع حكم الآخرة لا غير لان ذلك القدر يصير مقيدا فتزول
 الضرورة ولا ينعقد الى حكم آخر لان المقضى لا عموم له وقال في حديث النية
 لما ثبت حكم الآخرة مراد به يصير الكلام مقيدا لم يمتد الى ما وراءه وصار كأنه
 قال انما ثواب الاعمال بالنيات وما خالفه فخر الاسلام وشمس الأئمة في المخدوف

وفرق بين المحذوف والمقتضى وجوزا عموم المحذوف دون المقتضى والحديثان
 من قبيل المحذوف دون المقتضى على أصلهما اضطرا إلى تخريج الحديثين على
 وجه لا يرد نقض على ما اخبرنا من جواز عموم المحذوف فينا انتفاء العموم فيهما
 على الاشتراك دون الاقتضاء وفيه من التحمل ما ترى وقد كنت فيه برهة
 من الزمان فلم يتضح ما يعتمد عليه ورجعت الفحول فلم يشيروا على " بجواب شاف
 وهو اعلم بالحقيقة انتهى بعبارة اقول جوابه ما قاله بعض الافاضل انا لانعني
 بقولنا الاعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال
 بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات
 المتأخرين واه يكن في عهد النبي عليه السلام بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق
 عليه انه اثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة هي الثواب والمأثم والجواز والفساد
 ونحو ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل
 منها وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجميع من المحذوف بل يجب حمل المحذوف
 على الاول عندنا لعدم عموم المشترك هذا ما تبسّرنا في الجواب خذ هذا فكن
 من الشاكرين (قوله بل يجب حمله على احدهما) اضرب من قوله لا يجوز ارادتهما
 جميعا بل يجب حمله على احدهما عنده ايضا (قوله فحمله الشافعي على الثاني)
 اى حمل الشافعي الحكم المشترك المقتضى على ما يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد
 الخ (قوله انه اقرب الى موافقة دلالة على النفي) اى ان الشافعي اقرب الى موافقة
 دلالة اللفظ وهو انما الاعمال بالنيات على النفي وهو ما الاعمال بالنيات (قوله فقد دل
 على نفي اصل الفعل بدلالة المطابقة) يعنى لما دل فقط انما على النفي فصار المعنى
 لاصلوته فقد دل على نفي اصل الفعل اعنى الصلوة والصوم بدلالة المطابقة
 لكونهما منفيين بلا (قوله وعلى صفاته بدلالة الالتزام) اى فقد دل على نفي
 صفات الفعل وهو الجواز والفساد وبدلالة الالتزام (قوله فاذا تعذر العمل
 بدلالة المطابقة) اى اذا تعذر العمل بقوله لاصلوته ولاصومه بدلالة المطابقة
 لان الصلوة والصوم موجودان في الخارج بلانية (قوله تعين العمل بدلالة
 الالتزام) وهى الحكم بمعنى الجواز والصحة وغيرهما لا الحكم بمعنى الثواب
 لان الثواب المنسب ليس من صفات اصل الفعل بدلالة الالتزام لانه ليس حكما
 الاعمال كما سبق فتعين العمل بدلالة الالتزام تعليلا لمخالفة الحكم للدليل
 في المطابقة وموافقة الحكم للدليل في الالتزام الا ترى اذا حكمت بالمطابقة
 بانه لاصلوته الابائية وعللت بقولك اذ لا وجود للصلوة الابائية تخلف الحكم وهو

لاصاوة الابالية عن الدليل اذ الصلوة توجد بلانية واما اذا خففت بانه لا جواز
 للصلوة الابالية وعلاقت بقولك اذ لا وجود بجواز الصلوة وهو دلالة الالتزام يكون
 موافقة الحكم للدليل اذ لا جواز للصلوة الابالية (قوله اذا كان اللفظ قد دل
 على نفي العمل وعدمه) اي اذا كان لفظا قد دل على نفي العمل واثباته لان انما
 يتضمن النفي والاثبات (قوله حله) اي يجب حل اللفظ (قوله على اقرب
 المجازات الشبهة به) اي يحمل اللفظ على حقيقة (قوله ولا يخفى ان مشابهة
 الفعل الذي ليس بصحيح) يعني لما كان ذكر العمل والخطأ مجازا عن الحكم والحكم
 نوعان مختلفان احدهما الثواب في الاعمال والثاني الحكم المشروع من الجواز
 والفساد فوجب حله على الثاني عند الشافعي لان مشابهة الفعل الذي ليس
 بصحيح كن توضاً بماء نجس واما علم حتى صلى ومضى على ذلك واما يكن مقصرا لم يجز
 في الحكم لفقد شرطه واستحق الثواب لصحة عن يمينه مع ان الصلوة غير جائزة
 (قوله ولا كامل) كن توضاً بماء مغصوب وصلى جائزت صلوة اوجود ركنها
 وشرطها واما يستحق الثواب لفساد قصده فلا يكون كاملا فيكون مشها بهمة
 الفعل الذي ليس بصحيح ولا كامل للفعل المعسوم والنفي نحو لاصلوة الابالية
 اكثر (قوله من مشابهة الفعل الذي نفي عنه احد الامرين دون الآخر) اي
 من مشابهة الفعل الذي نفي عنه احد الامرين وهو الثواب في الطاعة او المأثم
 اللذان يتعلقان بصحة عن يمينه لان في صورة التوضي بماء نجس نفي عنه الصحة
 في الحكم دون الكمال وفي صورة التوضي بماء مغصوب نفي عنه الكمال دون الصحة
 لوجود ركنها وشرطها (قوله فكان الجمل عليه اولى) اي كان حل لفظ الحكم
 على اكثر المشابهة وهو الثاني اولى من الاول وهو الثواب او المأثم (قوله وحله
 ابو حنيفة هلى الاول) اي حل ابو حنيفة الحكم المحذوف في حديث الاعمال على
 الثواب او المأثم (قوله ان الثواب ثابت اتفاقا) اي ان الثواب او المأثم ثابت بالاتفاق
 (قوله فقال في الاحكام) اي قال الامدي في كتابه المسمى بالاحكام (قوله المنبادر الى
 الفهم من نفي كل فعل كان متحقق الوجود انما هو نفي فائده وجدواه) يعني تسارع
 فهم السامع من نفي كل فعل متحقق الوجود ولم يخطر على بال احد الانفي فائده
 وجدواه ولا فائدة اعظم من الثواب الذي يكون وسيلة لادخال الجنة والنعمة
 المؤبدة اللهم يسر لنا ويسر المسلمين بحرمه النبي الامين وآله (قوله ولو اراد الصحة
 ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز) اي عموم المجاز وهذا ان ليسا بمجازين عندنا وعنده
 يعني لو اراد من نفي الفعل نفي الحكم بمعنى الصحة كما اراد نفي الثواب يلزم عموم المشترك

عندنا لان الصحة تنفصل عن الثواب فيكون مبينا فاذا اريد معا يلزم عموم المشترك
فاذا كان الحكم حقيقة في الصحة ومجازا في الثواب فاريدا معا يلزم ارادة الحقيقة
والمجاز معا فليس بجائز عندنا وعند غيره فيلزم حمله على الثواب بالضرورة فاما
اذا اريد به عموم المجاز فليس بجائز عنده ايضا واما عندنا فلا احتياج الى اختياره
(قوله لكان باقيا على عمومته) يعني لو حل الحكم على الثواب لكان باقيا على
عمومه ولا يحتاج الى تخصيص اذ لا ثواب الا بالنية (قوله بخلاف الصحة) اي
بخلاف حل الحكم على الصحة والفساد كما قال الشافعي (قوله فانها قد تكون
بدون النية كالبيع والتمليك الخ) يعني اذا كان الحكم بمعنى ما يتعلق بالدنيا
من الصحة والفساد يلزم تخصيص الصحة بالعبادات ومن المعاملات بالطلاق
البائن لان اكثر المعاملات كالبيع والهبة والاجارة والعنق والشرء وغيرها
لا يحتاج في صحة الى النية بخلاف حمله على الثواب (قوله اذ لابد عندكم من
تخصيصها) اي تخصيص الاعمال بالاعمال التي هي محل الثواب لا الاعمال العامة
كما يلزم تخصيص الصحة عندهم (قوله قلنا لا حاجة اليه بعد ان يراد به
ثواب الاعمال الخ) حاصل الجواب ان ظاهر الحديث يحتاج بالضرورة الى
تقدير الحكم وبعد التدوير ان كان بمعنى الثواب لا يحتاج الى التخصيص وان كان
بعد التدوير بمعنى الجواز والصحة فيحتاج الى التخصيص لان اكثر المعاملات مع
صحة لا يحتاج الى النية وكذلك حكم المأثم يعني كيان الجواز ينفصل عن الثواب
في مسألة التوضي بالماء النجس وكذلك الفساد ينفصل عن المأثم كما اذا صلى مرثيا
مرثيا للشرائط والاركان فانه يستحق الاثم بدون الفساد كما اذا تكلم في الصلوة
ناسيا بفسد صلوة ولا باثم ثبت بين الاثم والفساد تبانيا كما بين الثواب والجواز
فعدنا في الحرمان بقدر الحكم بمعنى الاثم وعند الشافعي بمعنى الفساد (قوله وكذا
الحكم المقدر في الحديث الثاني) يعني قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امي
حكم الخطاء والنسيان (قوله ولا يجوز ارادتهما جميعا لما سبق) وهو قوله اما عندنا
فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي فلان مثل هذا المجاز من قبيل المقضي
فلا عموم له بالاتفاق (قوله والاول مراد بالاتفاق) اي المؤاخذة الاخرية
مرادة بالاتفاق اقول فيه نظر من وجهين اما اول فلانا لان سلم ان الثواب مراد
بالاتفاق وثانيا اقول بعدم عموم المجاز مما لا يثبت من الشافعي وباقي التفصيل
في التلويح (قوله فلا يراد الثاني) اي العقوبة الدنيوية (قوله والازم العموم) اي
ان كان الثاني مرادا ايضا لزم عموم المشترك عندنا وعموم المجاز عنده وهذا ان

لنسا يجازين جميعا (قوله فلا يجوز الاستدلال بالحديث الاول على اشتراط النية في الوضوء الخ) الغاء فذلكم فالتقدير اذا كان التقدير عندنا ثواب الاعمال بالنيات فلا يجوز الاستدلال بالحديث الاول على عدم صحة الوضوء بلا نية لان الوضوء في كونه عبادة يقتصر الى النية وفي كونه شرطا ومقتضا للصلوة لا يحتاج الى النية فيصح بلا نية عندنا خلافا للشافعي (قوله وبالثاني على عدم فساد الصلوة بالكلام ناسيا وعلى عدم فساد الصوم بالاكل خاطئا كما ذهب اليه الشافعي الخ) عطف على قوله بالحديث الاول يعني ولا يجوز الاستدلال بالحديث الثاني وهو رفع عن امتي الخ على عدم فساد الصلوة الخ لان الحكم المقدر مشترك ولا عموم له بالمواخذة الاخرى والدينية عندنا فيقع طلاق المكره والخطي ويفسد صومه بالاكل خاطئا وصلوته بالكلام ناسيا وعند الشافعي حكم الخطأ لفظ عام يتناول حكم الدنيا والآخرة فيكون اللفظ مشتركا معنويا باب كان اللفظ موضوعا بازاء معنى واحد ثم ذلك المعنى يعم الاشياء المختلفة كاسم الحيوان وضع بازاء جسم حساس متحرك بالارادة فانه يوجد في سائر انواعه كالانسان والفرس وغيرهما وكاسم الانسان وضع بازاء حيوان ناطق فانه يوجد في اضافة كاسم الرجل وضع بازاء ذكر جاز حد البلوغ من بني آدم وانه يوجد في افراده وكاسم الشيء فانه وضع بازاء الموجود وانه يتناول جميع الاشياء المتضادة والمتخالفة والمماثلة وكاسم اللون يتناول السواد والبياض باعتبار اللونية فكذلك لفظ الحكم وضع بازاء الاثر الثابت بالفعل وذلك الاثر يتناول الصحة والفساد والثواب والعقاب فكان مشتركا بالاشتراك المعنوي وله عموم فلا يصح الاحتجاج على الشافعي ولا يتم كلامنا ولو سلم انه من قبيل الاشتراك اللفظي فله ان يقول من قبيل المخذوف لا المجاز اي حكم الاعمال بالنية فيكون عاما لجواز عموم المشترك عنده ولو سلم ان يكون مجازا فيجوز عموم المجاز عنده لان القول بعدم عموم المجاز لم يثبت من الشافعي كما قال النقتازاني في التلويح واجيب عن الاول لان سلم ان يكون مشتركا معنويا بل يكون من قبيل الاشتراك اللفظي لان ماهية الحيوان لا يو صف بالاشتراك ولا بالعدد ولا بكونه موجودا الا في ضمن كل فرد من افراد انواعه وكذلك ماهية كل نوع لان الموجود من ماهية الحيوان والانسان في كل فرد من افراد انواعه مثل ما يوجد في فرد آخر لان يكون مشتركا كاشتراك المفهوم من لفظ المشترك كالغداد والاسباب ولان يكون متعدد كمتعدد سائر الافراد وقوله كالشيء قلت اطبق ائمة الاصول ان لفظ الشيء لفظ عام وذكر الامام المحقق والخبر المدفوع

في مسألة خلق الافعال في جواب اهل الاعتزال في قوله تعالى خالق كل شيء ذكر
 ان لفظ الشيء مشترك بين القديم والحادث واقام عليه دلائل جمة وبراهين قوية
 وام يقل احدا انه مشترك بالاشتراك المعنوي كالحيوان ولا يجوز الحاقه بالحيوان
 لان الشيء لو كان جنسا لكان القديم نوعا منه وانه فاسد غاية الفساد ولا يخفى
 فسادُه على كل عاقل وفي جملة مشتركا لفظيا تفصى عن عهدة كثيرة من الاشكالات
 الصعبة القوية القابلة الموجود لفظ مشترك ايضا ذكره في التبصرة وقوله وكاسم
 اللون قلت اللون اسم جنس للالوان كسائر الاجناس وقوله فكذلك لفظ الحكم
 وضع باراء الاثر الثابت بالفعل وذلك الاثرية: اول الصحة والفساد والثواب والعقاب
 فكان مشتركا بالاشتراك المعنوي وله عموم واجيب عنه كما سبق بانا لانني بقولنا
 الاعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون
 الحكم بمعنى الاثر الثابت انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين
 ولم يكن في عهد النبي صلى الله عليه وسلم بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه
 انه اثر العمل ولازمة وذلك معان متباينة هي الثواب والمأثم والجواز والفساد ونحو
 ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منها
 وضعا نوعيا على حدة فلا يراد بالجميع قوله فله ان يقول من قبيل المحذوف اجيب
 ان كان من قبيل المحذوف فلا يكون مجازا عنده مع ان ائمة الاصول صرحوا
 عنه بان يكون مجازا وعدم عموم المجاز عنده فاذا ثبت المجاز بالنقول عنه وعدم
 عموم المجاز عنده يجب حله على احدهما وهو الوجه الاول دون الثاني (قوله)
 قبل ومن هذا القبيل مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الخ ومن الناس
 من ظن ان التحريم المضاف الى الاعيان مثل حرمة الامهات والخبر مجاز لما هو من
 صفات الفعل فيصير وصف العين به مجازا وهذا غلط فاحش وخبط عظيم لان
 التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك اشارة لزوم التحريم وتحقيقه فيثبت بحرمة
 العين حرمة الفعل بطريق التأكيد والازوم والازوم من امارات الحقيقة فكيف يكون
 الحرمة المضافة الى العين مجازا بل التحريم المضاف الى العين حقيق كالتحريم
 المضاف الى الفعل فيوصف المحل بالحرمة على الحقيقة ثم الفعل صار حراما بناء
 على حرمة المحل فيصير الحرمة عامة فلو جعلناه مجازا يصير مشروعا باصله كما
 سبق في النهي المتعلق بالفعل ان النهي مشروع باصله منهي بوصفه فيكون
 المحل صالحا للفعل كما في اكل مال الغير وفيه غلط فاحش من وجهين احدهما

ان فيه اخراج العين، عن كونها مقصودا للحرمة واقامة النجس وهي حرمة
 الفعل مقام الاصل والثاني ان فيه اثبات الحرمة مع بقاء المحل وتصور الفعل المحرم
 وفيما قلنا انعدام صلاحية المحل وعدم تصور الفعل وتحريم الفعل بطريق اخراج
 المحل عن المحلة في غاية التحقيق ونهاية التدقيق وان كان ثبوت الفعل بطريق
 التسمية لان في الفعل بطريق عدم المحل اولى من نفيه مع بقاء المحل كما اذا قال المريض
 لا تشرب هذا الماء وانه موجود يمكن ان يشرب واما اذا قال لا تشرب هذا الماء
 ثم اراق الماء فلا يتصور شربه وكذا اذا قال لا تأكل هذا فيقتضي ان يكون مأكولا اما
 اذا قال لا يؤكل هذا فيقتضي ان لا يكون محلا للأكل هذا لمخصص البرذوى وشروحه
 (قوله فان بعض العلماء على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال) اى
 على الفعل يعنى اختلف العلماء في التحريم المضاف الى العين على ثلاثة اقوال الاول
 اختيار القدرية كابن عبد الله البصرى واصحاب ابن هاشم وهو انها مجملة وان
 اثبات حرمة الامهات بهذه الاية وحرمة الميتة وحرمة الخمر بتلك الدلائل ضعيف
 غير صحيح ووجه هذا القول ان ثبوت الحرمة على وجه التعميم بحيث يوصف العين
 والفعل بالحرمة جميعا معذرا لان الحرمة لا يكون وصفا لا عيان لانها من باب
 التكليف الذى هو موقوف على القدرة ولهذا يتعلق بها الثواب والعقاب والاعيان
 ليست بمقدورة لتا فلا يتعلق بها الثواب والعقاب وانما يتعلق بالافعال المقدورة لسا
 وهى الافعال كانت اختيارية واذا لم يصلح العين ان يكون متعلقة بالتحريم فلا بد
 من اضممار فعل يكون متعلق بالتحريم حذرا من اهمال الخطاب ولا يجوز اضممار جميع
 الافعال المتعلقة بالعين لان الاضممار خلاف الاصل والضرورة تندفع بما دون الجمع
 فوجب الاقتصار على البعض من غير معين لعدم دلالة اللفظ عليه وكان مجملا
 لورود المعاني فيه من غير رجحان واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل
 بالرجوع الى الاستفسار ثم بالطلب ثم بالتأمل وهو شان المجمل (قوله وبعضهم
 على انه من حذف المضاف) يعنى قال بعض العلماء ان كل ما اضيف الى العين يكون
 من قبيل حذف المضاف فيكون المراد تحريم الفعل لا غير وهو القول الثانى وهو
 اختيار بعض اصحابنا العراقيون منهم الشيخ ابو الحسن الكرخى ومن تابعه وابنه
 ذهب عامة المعتزلة ونسكهم بان العرف يدل قطعاً على ان المراد من ذلك
 تحريم الفعل المقصود منه فان من اطلع على عرف اللغة ومارس الفاظ العرب
 لا يتبادر الى فهمه عند قول القائل لغيره حرمت عليك الطعام والشراب وحرمت
 عليك النساء سوى تحريم الاكل والشرب في الطعام والشراب وتحريم الوطئ

والاستمتاع في النساء ولا يتخالفه شرك في ان هذا التحريم ليس بتحريم لنفس العين
وانه تحريم الفعل المقصود فلا يكون مجعلا فكذا به قيل حرم عليكم نكاح امهاتكم
والاستمتاع بهن وحرم عليكم اكل الميتة وحرم عليكم شرب الخمر لعينه فلو قلنا
ان الافعال التي تملكت الحرمة بها غير معلومة كما قال القدريه اوان الحرمة راجعة
الى عين الاعيان كما قال ائمة الاصول لا بطلنا عرف اهل اللسان وهو غير جائز وما
يدل عليه ان اللفظ اذا احتمل معنيين فبطل بدليل العقل اخدهما وجب المصير
الى الآخر ولم يجز التوقف فيه وقد ورد لفظ التحريم والتحليل متعلقا بالاهيـان
التي لا تصلح كونها من افعالنا ولا يصح النهي عنها لوجودها بعين القسم الآخر
وهو رجوع التحريم والتحليل الى تصرفها فيها ولم يكن للتوقف فيها معنى مع
صحة احدا القسمين بطلان الآخر (قوله والصحيح الذي عليه المحققون انه حقيقة
الح) يعني والقول الصحيح من الاقوال ما قاله ائمة الاصول من المحققين ان كل
ما اضيف فيه الحرمة الى العين حقيقة عامة لان التحريم المضاف الى العين حقيقي
كالتحريم المضاف الى الفعل فيوصف المحل بالحرمة على الحقيقة ثم الفصل
صار حراما بناء على حرمة المحل كما سبق (قوله لان الحرام نوطان) يعني ان اضافة
الحرمة الى العين ليست بمجاز عن تحريم الفعل بل حقيقة لان التحريم نوطان
تحريم يلاقي نفس الفعل مع كون المحل قابلا كما كل مال الغير والنوع الثاني ان يخرج
المحل في الشرع من ان يكون قابلا لذلك الفعل فيعدم الفعل من قبل عدم محله
فيكون نسخا ويصير الفعل كالاكل والاستمتاع تابعان من هذا الوجه فيقام المحل
مقام الفعل فينسب التحريم الى ذلك المحل ليعلم ان المحل لا يجعل صالحا له (قوله
فالاكل محرم ممنوع) اي اكل مال الغير محرم ممنوع من جانب الغير وهو المسالك
(قوله لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان يأكل مالكم) الظاهر ترك لفظ مالكم
لان قوله في الجملة يتمتع هذا فالاولى ان يقول لكن المحل قابل للاكل في الجملة لكن
قال رجل مثلا لانا كل هذا الخبز ومنع الخبز عن اكل الرجل بان رفع الخبز من بين
يديه ثم يأتى باكله او اعطاه اليه يكون المحل وهو الخبز قابلا للاكل في الجملة بهذا
الاعتبار (قوله فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل) لان المحل خرج في الشرع
من ان يكون قابلا لذلك الفعل فيعدم الفعل من قبل عدم محله ضرورة وهذا
الذي اولى من نفيه مع بقاء المحل (قوله بخلاف الحرام لغيره) هذا تشنيع على
الفرقيين الاولين حاصله ان الفرقيين الاولين يفترقان بين النوعين المذكورين وقاسا
اضافة الحرمة الى العين التي هي حرام لعينه على اضافة الحرمة التي الى العين التي

هي حرام لغيره فحملوا على حذف المضاف او اطلاق اسم المحل على الحال فجعلوه
 مشروعا باصله لوصفه فوقوا في غلط فاحش والله هو الموفق والهادي (قوله
 كلف الخلفيق) الخلفيق موضوع للثبوت وانظ المجاز عنه هو الداهية
 والموت عذب لا تنافر فيه (قوله اذا استعمل لا يكون الكلام موزونا بخلاف لفظ
 المجاز) يعني اذا كان الوزن دالبا مثلا مثل الاحد والابد والعدد فلفظ الاسد المجاز
 يستقيم في الوزن من الشجاع الحقيقي للممدوح (قوله من المقابلة والمطابقة الخ)
 المطابقة ويسمى الطباق الجمع بين متضادين في الجملة وهو قسمان حقيقي ومجازي
 والثاني يسمى التكافؤ وكل منهما اما لفظي او معنوي واما طباق ايجاب او سلب
 فن امثلة ذلك فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا وانه هو اضحك وابكى وانه هو امات
 واحيا لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم وتحسبهم ايقاظا وهم رقود ومن
 امثلة المجازي او من كان ميتا فاحيئه اى ضالا فهدينه ومن امثلة طباق السلب
 في المجاز تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك ولا تخشوا الناس واخشوني ومن امثلة
 المعنوي ان اثم لا تكذبون قالوا ربنا يعلم انا اليكم امرسلون معناه ربنا يعلم
 انا لصادقون جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء قال ابو علي الفارسي لما كان
 البناء معنى رفعا قول للفراس الذي هو هلي خلاف الفراش ونوع من المطابقة
 يسمى المقابلة وهي ان يذكر اللفظان فاكثر ثم اضدادها على الترتيب قال ابن
 ابي الاصبع والفرق بين المطابقة والمقابلة من وجهين احدهما ان الطباق لا يكون
 الا من ضدتين فقط والمقابلة لا يكون الا بما زاد من الاربعة الى العشرة والثاني
 ان الطباق لا يكون الا بالاضداد والمقابلة بالاضداد وبغيرها قال السكاكي ومن
 خواص المقابلة انه اذا شرط في الاول ام شرط في الثاني ضده كقوله تعالى فاما من
 اعطى واتى الايتين قابل بين الاعطاء والبخل والاتقاء والاستثناء والتضديق
 والتكذيب والبسري والعسري ولما جعل التفسير في الاول مشتركا بين الاعطاء
 والاتقاء والتضديق جعل ضده وهو التفسير مشتركا بين اضدادها وقال بعضهم
 المقابلة اما لواحد بواحد وذلك قليل جدا لقوله تعالى لا تأخذ به سنة ولا نوم
 والمقابلة تنقسم الى ثلاثة انواع نظيري كقوله تعالى لا تأخذ به سنة ولا نوم ونقيضي
 كقوله تعالى وتحسبهم ايقاظا وهم رقود وخلافي كقابلة الشر للشر في قوله تعالى
 وانا لاندري اشر اريد بمن في الارض او اراد بهم رشدا فانهم اخلافان لانقيضان
 فان نقبض الشر الخير والرشد الغي ومن الطباق نوع يسمى ترصيع الكلام وهو
 اقتران الشي بما يجتمع معه في قدر مشترك كقوله تعالى ان لك ان لا تجوع فيها

ولا نعري والى لا نظماً فيها ولا تضحي جاء بالجوع مع العرى وبابه ان يكون مع
الظماء وبالضحي مع الضماء وبابه ان يكون مع العرى لكن الجوع والعرى اشتراكا
في الخلو فالجوع خلو الباطن من الظم والمعى خلو الظاهر من اليباس والظما
والضحي اشتراكا في الاحتراق فالظما احتراق الباطن من العطش والضحي احتراق
الظاهر من حر الشمس والتجنيس هو تشابه اللفظ باللفظ وانوا عنه كثيرة تام وناقص
ومصحف ومحرّف ومذيل ومنه رج ومضارع ولاحق ومرفود كلها من المحاسن
اللفظية لا المعنوية ومنها الجناس اللفظي بان يختلف بحرف مناسب الاخر مناسبة
لفظية كالضاد والطاء كقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ومنها تجنيس
القاب بان يختلفا في ترتيب الحروف نحو فرقت بين بنى اسرائيل ومنها تجنيس الاشتقاق
بان يجتمع في اصل الاشتقاق ويسمى المقترض نحو فروح وريحان فاقم
وجهك للدين القيم وجهت وجهي ومنها تجنيس الاطلاق بان يجتمع في المشابهة
فقط كقوله تعالى وجنى الجنين دان ردك بخير فلا راد فالتفصيل في محله (قوله)
وغير ذلك من المحسنات البديعية الخ) المحسنات البديعية عند البيهقي ستة وثلاثون
واما في براهين القرآن فثمة نوع افرد بها ابن ابي الاصمع واورد مثالا فان اردت
الاطلاع الى تعريفات جميعها وامثلتها فارجع الى اتقان السيوطي (قوله فان كلا
منها قد يتأتى بالمجاز دون الحقيقة) يعني ان كلاما من المحسنات البديعية يتأتى بالحقيقة
في الاكثر وقد يتأتى بالمجاز دون الحقيقة فان اردت الوقوف فارجع الى اثباتها
في الاتقان (قوله واما معنوي) اى والداعى الى المجاز امام معنوي وهو اختصاص
معنى اللفظ بالنعظيم كاستعارة لفظ ابي حنيفة لرجل عالم يقال لرجل عالم هذا
ابو حنيفة بطريق استعارة المكنية (قوله اوز يادة البيان او الترهيب) كاستعارة
الموت للسيف او المبالغة كاطلاق الاصابع على الانامل في قوله تعالى يحملون
اصابعهم في اذانهم

باب حروف المعاني

دقيق المسالك لطيف المأخذ كثير القوافى عزيز العوائد جهم المعاني اتم المباني
غريب الدقائق عجيب الحقايق زينة المصنف بدائع المباني وحلاه بقرائب المعاني
اودع فيه الحجج القاطعة والبراهين الساطعة رتب فيه العمال والاحكام على الطف
وجد وابسر مرام جمع بين لطائف الكو وحقايق الفقه ليوصلك الى المقاصد
الدينية والمطالب اليقينية فاستمع مني لما ينشئ عليك من بيان لطائف حقائقه
واصغ لما ياتي عليك من كشف خواصه من دقايقه من الكتب الهوى وغيرها
بتوفيقه تعالى وفقك الله وايدك ونصرك وقواك في الوقوف على عجائب مسئلة

ان شاء الله تعالى وجعل الجنة مثواك بجوده وكرمه انه هو جواد كريم روف رحيم
 (قوله وكبر اما يسمى الجميع حروف الخ) يعني قال المص من حروف المعاني مع ان
 بعض ما ذكر في هذا الباب اسم لاهروف مثل متى وكل وكلا ومن واذا فاجاب بقوله
 تعالى لان اكثرها كان حرفا فسمى الكل حرفا تغليا وهذا ما اختاره صاحب
 الكشف (قوله والاول اوجه) اي حلة التغليب اوجه انما اتى بصيغة التفضيل لان
 في الثاني اصل الوجاهة لان النحويين اطلقوا الحرف على الظرف فيكون حقيقة
 بالوضع الجديد فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاق الحرف على مطلق
 الكلمة فتأمل (قوله من حروف المعاني) هذا اضافة الاسم الى معناه كما يضاف
 المسمى الى الاسم كذات يوم وذات ليلة اعلم ان لفظ الحروف يطلق على الحروف
 المبسوطة التي يتركب منها اصل التراكيب وهي الحروف التسعة والعشرون
 ويطلق على الحروف التي جاءت بمعنى لبس بمعنى اسم ولا فعل وهي يسمى
 اداة بينهما ويسمى حروف المعاني ايضا لايصالها معاني الافعال الى الاسماء
 اولدلائها على معنى فان الباء في قولك مررت بزيد حرف معنى لدلائها على
 الاتصال بخلاف الباء في بكر وبشر فانه لا تدل على معنى وكذا الهمزة في ازيد
 حرف معنى للاستفهام بخلافها في اجد وكذا من والى في قولك خرجت من البصرة
 الى الكوفة اذ لو لم يكن من لا ابتداء والى لا انتهاء لم يفهم ابتداء خروجك
 وانتهائه وبهذا يمتاز عن حروف التهجى (قوله الحروف العاطفة) يعني من جملة
 حروف المعاني حروف العطف وانما قدم العطف لانها اكثرها وقوعا فلزم
 البداية بها (قوله سميت بها) اي سميت الحروف بحروف المعاني (قوله لان وضعها
 لمعان يميز بها عن حروف المعاني) اي وضع حروف المعاني لمعان يميز بسبب
 تلك المعاني الموضوعات لها عن حروف المباني المبسوطة التي يتركب منها
 اصل تركيب الكلمة وهي الحروف التسعة والعشرون اقول فيه نظر لان
 المدعى تام والدليل خاص فتأمل (قوله فالواو لمطلق الجمع) يعني الواو
 العاطفة لمطلق الجمع قدم الواو على سائر حروف العطف لان اصل
 عندنا القسم اعني العطف بالواو وهي عندنا لمطلق الجمع من غير تعرض
 لمقارنة كما ظن بعض العلماء انها للمقارنة عندها ولا ترتيب كما ظن بعض العلماء
 على اصل ابى حنيفة وكما زعم بعض اصحاب الشافعي والمطلق مقدم على
 المقيد حاصله ان العطف لاثبات المشاركة والواو تثبت مطلق المشاركة
 بخلاف سائر حروف العطف حيث يثبت المشاركة مع شيء آخر من الترتيب

والتعقيب والمهلة والمطلق مفسر على المقيد اولان سائر الحروف بمنزلة المركب
 وهذا كما لمفرد مثلا ان الغاء توجب العطف مع الترتيب والتعقيب ثم توجب
 العطف مع التراخي والواو توجب مجرد العطف والمفرد مقدم على المركب فكان
 اصلا فلهذا جاء مقسما وعلى هذا اى على كون الواو لمطلق الجمع عامة العلماء
 من اهل اللغة وائمة النحويين والفتوى مشتق من الفتوى وهو الشهاب
 القوي لانها جواب قوي في حادثة او احداث حكم قوي او تقوية لبيان مشكل
 كذا في المغرب (قوله اى جمع الامرين وتشرى بهم سافى الثبوت نحو قام زيد
 وقعد عمرو الخ) يعنى ان الواو لمطلق الجمع من غير ان يدل على كون المعطوف
 والمعطوف عليه معا بالزمان او على تقدم احدهما على الاخر في عطف الجملة
 على الجملة بل يدل على اشتراكهما في الثبوت على مذهب عامة اهل اللغة
 وجهور العلماء (قوله اوفى حكم نحو قام زيد وعمر) يعنى ان الواو يدل على عطف
 المفرد على المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم اوفى ذات
 من غير ان يدل على كونهما معا بالزمان او على تقدم احدهما على الاخر (قوله
 بلا دلالة على مقارنة) اى اجتماع المعطوف مع المعطوف عليه في الزمان كما نقل
 عن مالك الخ يعنى قال مالك بن انس رضى الله عنه في مسألة وهى انت طالق
 وطالق وطالق لغير المدخول بها يقع الثلث وجعلها للقران لكونه غلط لان كلمة
 مع للقران فلو كان الواو ايضا للزم الترادف وانه خلاف الاصل كذا في البرزوى
 وقال الشراح وعند علمائنا يقع واحدة خلافا لمالك والشافعى واجد بن حنبل
 ويؤيده ما قاله قال ابن مالك وكونها للمقارنة راجع وللترتيب كثير واعكسه قليل
 انتهى (قوله ونسب الى الامامين) يعنى زعم بعض اصحابنا ان الواو للجمع مع
 المقارنة ونسب الى قول ابى يوسف ومحمد (قوله ولادلالة على الترتيب في الزمان
 كما نقل عن الشافعى) يعنى قال بعض اصحاب الشافعى انها للترتيب ونقل ذلك
 عن الشافعى ايضا قال شمس الائمة وقد ذكر الشافعى في احكام القرآن والقواطع
 انه قال يعتبر في الوضوء ذكر الآية ثم قال ومن خالف الترتيب الذى ذكره الله
 في الوضوء لم يجز وضوؤه وروى عن القراء انها للترتيب حيث يستحب للجمع
 اما فى المفرد فكقولك زيد راكع وساجد واما فى الجمع فكقولك تعالى اركعوا واسجدوا
 واما فى قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فلا لامكان الجمع حاصله قال بعض
 اصحاب الشافعى ان الواو توجب الترتيب حتى قالوا فى قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم
 وايديكم توجب الترتيب واحتجوا بان النبي صلى الله عليه وسلم بدأ بالصفا فى السجى وقال

هذا بمبدأ الله تعالى يريد به قوله تعالى ان الصفا المروءة من شعائر الله ففهم من ذلك وجوب الترتيب من وجوه احدها ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم فهم وجوب الترتيب حتى قال نبأ بمبدأ الله وانه عليه السلام كان اعلم باللسان وافصح العرب والعجم واليه اشهر في الكتاب والاماني انه عليه السلام نص على الترتيب والذات انها لو كانت للجمع المطلق لما احتاجوا الى السؤال لانهم كانوا اهل اللسان ولا يمارضون بها لو كانت للترتيب لما احتاجوا الى السؤال ايضا لانهم يقولون يجوز ان يكون سؤالهم تجوزهم اياها مستعملة في الجمع المطلق تجوزا بناء على الغالب ووجوب الترتيب لقوله تعالى واركعوا واسجدوا لان الركوع مقدم على السجود بخلاف واستفيد هذا التقدير من الواو اقول فيه بحث لانه وقع في القرآن واسجدوا واركعوا مع الراكعين حتى قال البيضاوي مع تسليطه في مذهب الشافعي انما قدم السجود اشعارا بعدم الترتيب في الواو فتأمل في الجواب ومما تسكوا به ان اعرابا قال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال عليه السلام بنس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى ولو كان الواو للجمع المطلق لمساوق الترتيب بين العبارتين ويؤيده ما قاله ابن هشام وقول السيرافي ان الجوين والافريسيين اجوهوا على انها لا تنفي الترتيب مردود بل قال بافادتها اياه قطرب والربيع والفراء وطلب وابو عمر الزاهد وهشام والشافعي ونقل الامام في البرهان عن بعض الخنفية انها للمعية وتنفرد عن سائر احرف العطف بحسبة عشر حكما انتهى (قوله واستدلوا على ذلك بوجوه) اي تمسك الجمهور على كون الواو لمطلق الجمع بلا ترتيب ولا معارضة بقوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا وقوله تعالى في سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الساب سجدا والقصة واحدة امرا ومأمورا وزمانا ثبت ذلك بنقل ائمة التفسير فلو كان الواو للترتيب لتناقض الدلالة الاولى على تقديم الدخول على القول ودلالة الثاني على عكسه وكلامه تعالى عن ذلك مزه ولايه لوافاد الترتيب لكان قوله رأيت زيدا وعمرا قبله متناقضا ولكان قوله رأيت زيدا وعمرا بعينه تكرارا والاول باطل والثاني خلاف الاصل (قوله اي استقرأ موارد الاستعمال) يعني دليلنا على ان الواو لمطلق الجمع لا للترتيب بالنقل عن ائمة اللغة وباستقراء كلام العرب فان العرب تقول جاءني زيد وعمرو ففهم من هذا الكلام اجتماعهما من غير تعرض للقران والترتيب في النجى حتى لو جازا مقارنين او متعاقبين او متراخين لكان صادقا في الاخبار وقد ثبت هذا بنقل عن ائمة اللغة وانه تنجى

كما اوقال جاني الزيدان فهذا الكلام لا يقتضي الترتيب والقران ولا يقدم احدهما
ولا يؤخر وكذلك قوله جاني زيد وكثير ولان الفاء تختص بالاجزية ولا يصلح فيها
الواو لان الجزاء يتعقب الشرط والفاء للتعقيب فيكون الفاء مختصة بالاجزية
فلو كان الواو للترتيب يصلح الواو مقام الفاء ولما وقع الطلاق في قوله ان دخلت
الدار وانت طالق كما في قوله انت طالق ولان الواو لو كان للترتيب لكان الواو
والفاء لفظان متراد فان لكون المعنى وهو الترتيب مشتركا بينهما فيجوز اطلاق
لفظ منهما على الترتيب في كل موضع كما اذا كان اللفظ مشتركا بين معنيين يجوز
اطلاق اللفظ المشترك على كل واحد من المعنيين فكذلك اذا كان المعنى مشتركا
وانه لا يجوز في الاجزية حتى من قال لامرأته ان دخلت الدار وانت طالق طلقت
في الحال ولو احتمل الواو للترتيب يصلح الجزاء كالفاء وقد صارت الواو بالاجماع
للجمع في قول الناس جاءني الزيدون واصله جاءني زيد وزيد وزيد فلو لم يكن
الواو للجمع لما فهم من جمعه من تعدد لفظه ولما صح جمعه لان الواو لما كان
للترتيب فعلى تقدير الجمع بطل معنى الترتيب والواو في قوله جاءني زيد وزيد وزيد
نظير الواو في جاءني زيد وبكر وخالد وهذه الاسماء اسماء اعلام وضعت لاشخاص
مختلفة من غير نظر الى معناه لكن لما كانت الالفاظ مختلفة الحدود فلا يمكن
جمعهما في لفظ واحد مع كمال المقصود وهو تعريف ذواتهم فلذا قال جاني زيد
بكر وخالد اما اذا كانت الالفاظ متفقة الحدود فيمكن جمعهما في لفظ واحد
مع كمال المقصود احترازا عن التطويل المستكره كذا قال ابن عيوش في شرح
المفصل فثبت ان الواو في زيد وبكر وخالد مثل الواو في قوله زيد وزيد وزيد
وكان في الاول للجمع ايضا وقال اهل اللغة لا تأكل السمكة وتشرب اللبن معناه
لا تجمع بينهما من غير تعرض لمقارنة او ترتيب في الوجود ولو استعمل الفاء مكانه
بان يقال فشرب اللبن لبطل المراد لان الفرض هو النهي عن الجمع لان الفاء
للترتيب والتعقيب فصار اكل السمك سببا للشرب وليس المراد ان يجعل الاكل
سببا للشرب وانما المراد النهي عن الجمع بينهما وهذا مثل قوله لائذن من الاسد
فيا كلك تقديره لائذن من الاسد فالك ان دبت من الاسد اكلك وسار الدنو
من الاسد سبب اكله اياه واذا ثبت ان المراد من الكلام النهي عن الجمع وجب
الثبات على الواو ولا يجوز اقامة الفاء مقام الواو لانها تدل على الجمع والفاء
على التعقيب والسببية واذا ثبت ان الفاء لا تصلح في موضع الواو والواو لا تصلح
في موضع الفاء ثبت ان الواو لهما معنى ليس للفاء وان كل واحد منهما وضعت

اعني مقصودنا من الالفاظ المترادفة ومثله قول الشاهر لانه عن خلق
ونأني مثله عار عليك اذا فعلت عظيم * اي لا يجمع بين النهي عن فعل واثبات مثله
وقال الامام عبدالقاهر ومما يدل على ان الواو لا اصل له في الترتيب انهم وضعوها
حيث لا يتصور الترتيب كقولهم اشترك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد وذلك
ان الاشتراك والاختصاص مما يقتضي فاعلين ولو قلت في قولك اشترك زيد وعمرو
ان زيدا قبل عمرو في الرتبة كان بمنزلة ان تقول اشترك زيد وتسكت لان احدهما
اذا تقدم على صاحبه لم يكن مساويا ومجتماعا كالك اذا قلت جاءني زيد قبل
عمرو ولم يكن لزيد اجتماع مع عمرو في المجيء فن ادعى ان الواو دليل على الترتيب
لزمانية قول اشترك زيد واختصم بكر وتسكت وهذا لا يصح بالقاء لانك اذا قلت
اختصم زيد وعمرو او اشترك بكر ثم خالد كان بمنزلة قولك جاءني زيد فعمرو
وفي جعلك الاختصاص والاشتراك مما يستدل الى فاعل واحد حتى كالك قلت
اختصم زيد وتسكت لما ذكرنا ان الترتيب لذلك الاجتماع انتهى وهذا لبيان
الوضع وفي البردوي وشروحه استدلالات اخر فان اردت الاطلاع فارجم ثم
(قوله ولما ذهب بعضهم الى انه للمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الثلث عندهما)
يعني قد ظن بعض اصحابنا ان الواو للمقارنة عندهما استدلالا بما ذكرنا في قول
الرجل لامرأته غير مدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق
يتعلقن جميعا بالشرط ووقعن جميعا عند الشرط فلو لم يكن الواو للقران لوقع
الاول وبقى الباقي لعدم العدة وبعضهم للترتيب لانها عند ابن حنيفة تطابق
واحدة وهذا دليل الترتيب لانه جعلها للترتيب وانهما جعلها للقران (قوله
ليس لدلالته على المقارنة) اي ليس الاختلاف باعتبار ان الواو للترتيب او للمقارنة
(قوله بل لان زمانه بل اختلافهم) ابتداء كلام راجع الى ان موجه الاجتماع
وليس بطلاق (قوله ولا تفرق في ذلك الزمان) اي لا تفرق لاطلاق في زمان
وجود الشرط بل موجب الواو ان يصير المطلقات مجتمعة في زمان واحد فصحيح
تحصيل المطلقات الثلاث لان الثاني جملة ناقصة فشارك الاول في الشرط وهو
في الحال تكلم بالطلاق لان العطف يقتضي مشاركة المعطوف والمعطوف عليه
لانها المجموع فيكون موجب الكلام الجمع حاصله ان ذكر المطلقات بعد الشرط
متعاقبة يوجب اتصال الطلاق الاول بالشرط على التمام لكونه جزءا بلا مانع
ولا واسطة ثم يوجب اتصال الطلاق الثاني والثالث بالشرط ايضا لكن الثاني
بواسطة الاول والثالث بواسطة الثاني والدليل عليه قول بعض مشايخنا في تقرير

قولهما ان غطف الجملة الناقصة على الكاملة توجب اعادة ما في الكاملة لتصير
 الناقصة كاملة فصار التقدير ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت الدار فانت
 طالق ثلاث مرات فيقع ثلث تطليقات يدخل واحد كما اذا كرر صريحا في غير المدخول
 بها لان الترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقا (قوله انت طالق وطالق وطالق) حيث
 يقع الثلث اتفاقا باعتبار اتحاد حال التعليق لان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة
 بخلاف ما اذا تقدم الشرط حيث يتعلق الاجزئية بواسطة (قوله ليس لادلائه على
 الترتيب بل لان الوقوع) اي وقوع الاجزئية انما هو على التعاقب دون الاجتماع الخ يعني
 قال ابو حنيفة رحمه الله موجه الافتراق لان الثاني اتصل بالشرط بواسطة والثالث
 بواسطة والاول بلا واسطة فلا يتغير هذا الموجب بالواو التي لا توجب القران
 والترتيب (قوله وذلك لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية
 عما بعدها الخ) الظاهر ان يقول فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها لان
 قوله فانت طالق جملة تامة تعلقت بالشرط بلا واسطة لانها مستغنية عما بعدها
 فتعلقت بلا واسطة والجملة الثانية ناقصة في حق المبتدأ فتوقف على الاول
 لافتقارها اليها اذ الناقصة مفتقرة الى الكاملة في افادة المعنى فتعلق الثانية بالشرط
 بعد تعلق الاول بالشرط فكان تعلق الثانية منفصلا عن تعلق الاول كما لو قال
 ثم طالق ثم طالق والثالث يتعلق بالشرط بواسطة الاولى والثانية واذا كان تعلق
 الاجزئية على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها كذلك (قوله بخلاف
 صورة التكرار) يعني ما اورده الامامين في المقبس عليه قياس مع الفارق لان
 في صورة التكرار يتعلق كل واحد من الاجزئية بالشرط بلا واسطة الاخر واما
 في محل النزاع فيتعلق الجزء بالشرط بواسطة او بواسطة فافتراقا (قوله
 وبخلاف صورة التقديم) ايضا والفرق لابي حنيفة ان الكلام اذا وجد في آخره
 ما يغير اوله يتوقف اوله على آخره فقوله انت طالق الخ موقوف على آخره فتعلق
 جميعا بشرط واحد فنزاع كذلك اما قوله ان دخلت الدار فانت طالق الخ
 يتعلق الجزء بالشرط لان المغير موجود في الاول فلا يتوقف على الثاني والثالث
 ويتوقف الثاني والثالث عليه واذا تعلق الاول بلا واسطة والثاني والثالث بواسطة
 نزلن حاصله اذا تقدمت الاجزئية اي الطلقات المعلقة على الشرط فصار
 موجب الكلام الاجتماع والاتحاد الثابت بنفس فلم يترك بالواو التي وضعت فان
 قيل فقد قال اصحابنا فيمن قال لامر آت انت طالق وطالق وطالق قبل الدخول بها
 انها تبين بواحدة وهذا من باب الترتيب وقال في النكاح في الجامع فيمن زوج امرأتين

من رجل بغير اذن مولاها وبغير اذن الزوج ثم اعتقهما المولى معا انه لا يبطل
نكاح واحدة منهما ولو اعتقهما في كلتين منفصلتين يبطل نكاح الثانية فان قال
هذه حرة وهذه متصلة بواو العطف يبطل نكاح الثانية وهذا ايضا من الترتيب
وقال في باب النكاح فيمن زوج رجلا اختين في عقدتين متفرقتين بغير اذن الزوج
قبله فاجازهما معا بطلا وان اجازهما متفرقا يبطل الثاني وان قال اجزت نكاح
هذه وهذه بطلا كانه قال اجزتهما وهذا من باب المقارنة وقال في باب الافرار
في الجامع فيمن هلك عن ثلاثة اعبد قيمتهم سواء وعن ابن لاوارث له غيره فقيل
الابن اعنى ابى في مرض موته هذا وهذا وهذا فان اقر بالاعتاق في كلام متصل
وهو قوله اعنى ابى هذا وهذا وهذا اعنى من كل واحد ثلثه وان سكنت فيما بين
ذلك بان قال اعنى ابى هذا ثم سكنت ثم قال اعنى هذا ثم قال اعنى هذا اعنى
الاول ونصف الثاني وثالث الثالث وهذا اى اثبات العتق فيما بينهم على السوية
في كلام متصل من باب القران اجيب للسائل اما في المسئلة الاولى فقد قال
مالك بن انس يقع الثالث وجعل الواو للقران لكنه غلط لان الواو للعطف
المطلق في اللغة لا للقران ولذلك لم يقع الطلاق الثاني لان الاول وقع قبل التكلم
بالثاني وكذلك في مسئلة نكاح الامتين لان عتق الاول يبطل محلية وقف النكاح
على الزوج في حق الثانية لانه لاحل الامة في مقابلة الحرية حالة التوقف فيبطل
الثاني قبل التكلم بعتقها ثم لم يصح التدارك لقوات المحل في حكم التوقف لان الواو
لا تعرض للمقارنة فاما في نكاح الاختين فان صدر الكلام بتوقف على اخرة
لاقتضاء الواو لان صدر الكلام وضع لجواز النكاح فاذا اتصل به آخره سلب
حده الجواز فصار اخرة في حق اوله بمنزلة الشرط كما في قوله انت طالق ان دخلت
الدار والاسنشاء في قول الرجل انت طالق ان شاء الله وصدر الكلام بتوقف على
آخره بشرط الوصل وكذلك في مسئلة نكاح الامتين لا يتغير صدر الكلام باخـ
لان عتق الثانية ان ضم الى الاولى لم يتغير نكاح الاولى عن الصحة الى الفساد
وعن الوجود الى العدم وكذلك في مسئلة الافرار صدر الكلام بتفسير باخـ
الترى ان موجب صدره حقه بلا سعاية فاذا انضم الاخر الى الاول تغير الصدر
عن عتق الى رقي عند ابى حنيفة لان المستسعى مكاتب عنده وعندهما يتغير
عن براءة الى شغل بدين السعاية فلذلك وقف صدره على آخره ولهذا اى ويكون
الواو لمطلق الجمع قلنا ان قول محمد رحمه الله في الجامع الصغير وينوى من عن يمينه
من الرجال والنساء والحفظة انه لا يوجب الترتيب ولا يدل تقديم الرجال والنساء

على الحنفية وتفضيلهم على الملائكة ومن الناس من فضل عامة المؤمنين على
 عامة الملائكة استدلالا بهذه الرواية وهذا الاستدلال فاسد لانه ذكر في المبسوط
 وينوي بتسليم الاول عن عينية من الحنفية والرجال والنساء وعن يساره مثله ثبت
 انه اراد مطلق الجمع لا الترتيب في الشبهة وقيل ما ذكر في الصلوة قول الاول لابي حنيفة
 وما ذكر في الجامع الصغير فبناء على قول الثاني فقد رجع من تفضيل بني آدم على
 الملائكة هكذا ذكر شمس الاثمة في شرح جامع الصغير لكن ذل آخر تصنفه ان
 مؤمن البشر افضل من الملائكة وهو مذهب اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة وهو
 مذهب شيخ محي الدين العربي قال الامام الكسائي والمختار عندنا ان خواص بني آدم
 وهم المرسلون افضل من جملة الملائكة وعوام بني آدم من المسلمين الاقبياء افضل من
 عوام الملائكة وابسوا بافضل من خواصهم بل خواص الملائكة افضل من عوام
 بني آدم وذكر الشيخ الامام ابو منصور في تفسير قوله تعالى ولقد ذكرنا بني آدم اما الكلام
 في تفضيل البشر على الملائكة والملائكة على البشر فانا لا نتكلم فيه لانا لانعلم ذلك ولايس
 في معرفته حاجة فنكل الامر فيه الى الله تعالى لان ذلك الكلام بين الانبياء
 والرسول واتقياء الخلق وبين الملائكة وتفضيل هؤلاء على هؤلاء فنفض ذلك الى
 الله تعالى واما الكلام بين شر البشر وفسقهم وبين الملائكة الذين لم يعصوا الله
 طرفه حين يقال هم افضل من الملائكة فلا يجوز ذلك فنكلم حينئذ بتفضيل
 بعضهم على بعض كذا في الشروح وكذلك قوله تعالى ان الصفا والمروة من
 شعائر الله لا يوجب ترتيبا ايضا الا ترى ان المراد بالآية اثبات انها من الشعائر
 ولا يتصور فيه الترتيب لان الترتيب يجري في الفعل لا في العيين لان كونهما من
 الشعائر ثابت في زمان واحد ولو كان النص يوجب الترتيب لكان الصفا والمروة من
 قبل المروة وانما ثبت السعي بين الصفا والمروة بقوله تعالى ان يطوف بهما والتقدم
 في الذكر يدل على قوة التقدم ظاهرا وهذا يصلح للترجيح فترجيح به النبي صلى الله
 عليه وسلم بقوله ابدأ بما بدأ الله فصار الترتيب واجبا بقوله عليه السلام لا يمتضى
 الواو وابقى التفصيل في البردوى وشروحه (قوله اذا دخلت بين الشبهين) اقول
 انما قال بين الشبهين لان البحث في مطلق العطف بالواو لاني عطف الجمل خاصة
 للقطع بان مثل انت طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبدأ
 في الثاني (قوله فاما ان يتعلق المعطوف عليه بشئ مثل ان يقع خبرا للمبتدأ الخ)
 وفي التلويح الجمل المنعطفة بالواو ان وقعت في موضع خبر لمبتدأ او جزاء شرط
 او نحو ذلك فالواو يفيد الجمع بينهما في ذلك التعلق انتهى (قوله يفيد الواو الجمع

بينهما في التعلق) أي توجب الواو المشتركة بينهما في التعلق لأن آخر الكلام في قوله أنت طالق وطالق أفترأى الأول فيشاركه الآخر الأول فيما تم به الأول بعينه فتعلق الآخر بالشرط بواسطة الجملة الأولى عنده وإن لم يمتنع الاتحاد في المعطوف والمعطوف عليه (قوله فقوله أن دخلت هذه الدار الخ) مبتدأ بعين واحدة خبره وإنما أتى بهذا المثال ليكون مفعلاً عليه (قوله لأنكرار الشرط) أي لا يقع أكثر من واحدة عنده لأنه تم به الأول بعينه لا بتقدير مثله في المعطوف بإعادة الشرط في الثاني والثالث كأنه قيل أن دخلت الدار فانت طالق وإن دخلت الدار فانت طالق وإن دخلت الدار فانت طالق بخلاف التكرار فإنه يمكن أن يتعلق الأجزاء المتكررة بشرط واحد فتعلق طالق وطالق وطالق بعين الشرط المذكور وهو قوله أن دخلت الدار لا بتقدير مثله وهو شرط آخر بإعادة الشرط في الثاني والثالث حتى يصير كقوله أن دخلت الدار فانت طالق وإن دخلت الدار فانت طالق وإن دخلت الدار فانت طالق كما قال أبو يوسف ومحمد فبقي الثلاث بدخول واحد كما إذا كرر صريحاً لأن الجملة النافضة إذا عملت على الكماله فوجب إعادة ما في الكماله لتصير النافضة كاملة عندهما بخلاف عطف الجملة الكماله على الكماله فإن الرجل إذا قال لامرأته أنت طالق ثلاثاً وهذه طلقت الثانية ثلاثاً أيضاً أما إذا قال أنت طالق ثلاثاً وهذه طالق يقع الثانية واحدة (قوله ليكون حلفين فبقي ثنتان بمقتضى كلا) يعني أن يتعلق الأجزاء المتكررة بشرط واحد فتحد بعين الشرط الواحد المذكور ليس كتكرار الشرط الآخر حتى يصير حلفين فبقي ثنتان في طالق وطالق بل يقع أكثر في طالق وطالق وطالق بمقتضى كلاً كما ذكره الأمان (قوله وكذا أنت طالق أن دخلت هذه الدار الخ) يعني كما يقع واحدة في قوله أن دخلت هذه الدار فانت طالق وطالق يقع واحدة في قوله أنت طالق أن دخلت هذه الدار وإن دخلت هذه الدار فانت طالق وهو أنت طالق ينزل على مجموع الشرطين لأن الواو توجب مشاركة الشرطين في الجزاء المقدم الواحد فبقي طلاق واقع في الدخولين إلى الدارين المختلفين (قوله أوام يتعلق المعطوف عليه بشئ فيفيد الواو حينئذ الجمع الخ) عطف على قوله فأما أن يتعلق المعطوف عليه بشئ حاصله أن الجملة المتعاطفة بالواو وإن كان المعطوف عليه خبر المبتدأ أوجزاء الشرط وقع المعطوف في موضع خبر أوجزاء الشرط فالواو يفيد الجمع بينهما في التعلق والافعالواو يفيد الجمع بينهما في حصول مضمونها في الواقع فقط (قوله بلا اعتبار خصوصية

الاول في الثاني الخ) يعني اذا لم يتحقق العطف عليه بشئ فيفيد الواو الجمع بينهما
 في حصول مضمونهما فقط من غير اعتبار بعض قبود الاول في الثاني الا ترى ان
 في قوله انت طالق ثلاثا وهذه طالق بطلقت الثانية واحدة من غير اعتبار
 خصوصية الاول في الثاني (قوله او بالعكس) يعني اذا قال الرجل انت طالق
 ثلاثا وهذه يعتبر خصوصية الاول في الثاني فيقع الثانية ايضا ثلاثا باعتبار
 خصوصية الاول في الثاني فيلزم تبرهذين الاعتبارين من الواو لان ذينك الاعتبارين
 من القرائن والافالواو لا يوجبها ولا يدل عليها (قوله وانما افادت ذلك اذ اولها
 لاحتمال الرجوع والاضراب) اي انما افادت الواو الجمع بينهما في حصول مضمونهما
 اذ بدون الواو يحتمل الرجوع والاضراب يعني اذا قال الرجل لامرأته ان دخلت
 الدار فانت طالق ولم يذكر الواو يحتمل الرجوع بان يقول ان دخلت الدار فانت طالق
 ان دخلت الدار لست بطلاق بل هذه اما اذا ذكر بالواو فكون الجملة الاولى
 كلاما مستقلا منفصلا عن الثاني بالواو فلا يمكن الرجوع والاضراب بعد الانفصال
 (قوله واما الزيادة على ذلك) حاصله ان الجملة المنعطفة بالواو ان وقعت
 في موضع خبر تقيسد الجمع بينهما في التعلق والايضا الجمع بينهما في حصول
 مضمونهما واما الزيادة على ذلك من اعتبار قبود الاولى في الثانية او بالعكس
 كما ذكرنا فمفوضة الى القرائن والواو لا يوجبها ولا يدل عليها وتحققه قد يدخل
 الواو على جملة كاملة بخبرها فلا يجب بهذا العطف المشاركة بين الجملتين في الخبر
 مثل قول الرجل هذه طالق ثلاثا وهذه طالق ان الثانية تطلق واحدة فسمى
 بعضهم هذه واو الابتداء او واو النظم وهذا ليس بمنقول وانما هي للعطف على
 ما هو اصلها لكن الشركة في الخبر كانت واجبة لافتقار الكلام الثاني الى الاول
 اذا كان ناقصا لا بمجرد العطف فاذا كان تاما فقد ذهب دابل الشركة ولهذا
 اي ولان ثبوت الشركة بين الجملتين الافتقار لا يقتضي الواو قلنا ان الجملة الناقصة
 تشارك الاول فيما تم به الاول بعينه حتى قلنا في قول الرجل ان دخلت الدار
 فانت طالق وطلاق ان الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي التفرد
 بالشرط به كانه احاده لان المقصود حاصل بهذه الشركة فلا يصار الى اضممار كلام
 آخر وانما يصار الى هذه الضرورة استحالة الشركة كقوله زيد طالق وخديجة
 فيحتاج الى تقدير طلاق آخر ضرورة لان الطلاق الواحد لا يقع على المرأتين
 فلا يمكن الشركة في خبر واحد واما عند عدم استحالة الاشتراك في الخبر الاول
 وهو الاصل كقول الرجل لفلان على الف ولفلان لان الشركة في المذكور اصل

والاضمار جعل غير المذكور مذكورا خلافا للاصلي وانما يصار اليه عند الضرورة ولا ضرورة ههنا اذ الضرورة ارتفعت بالادنى وهو الشركة فيما تم به الاول فلا يصار الى الاعلى وهو الاضمار الا اذا استحال اثبات الشركة فحينئذ يصار الى الاضمار كما ذكرنا في قوله زئيب طالق وخديجة وكافى قوله جاني زيد وعمرو فان المجيء الواحد لا يقوم بشخصين ولا يتصور فصار الاضمار ضروريا والاول اصليا لانه تم بدون الاضمار كذا ذكره الامام البرغرى وكذا في البردوى وشروحه اقول فيه بحث لان التفتازانى قال في التلويح ولا يخفى عليك ان تقدير المثل في نحو جاني زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان المجيء المستفاد من جاني زيد معنى كل من يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجمل انتهى وان كان الاضمار ضروريا فصار التقدير جاني زيد وجاني عمرو فيكون من عطف الجمل والمسئلة مذكورة في ترتيب الوضوء ان تعدد الافعال بحسب تعدد المحال لا يوجب ان يقدر في الكلام متعددة بدليل قولنا غسأت الاعضاء وضربت القوم وجاني القوم وجاء الحجاج وبدليل اجاءهم على ان قوله وايدىكم من عطف المفرد دون الجملة (قوله ويستعار الواو للمحال) وفي البردوى وقد يستعار الواو للمحال انتهى يشير الى ان قد في المستقبل على القلة يعنى يستعار الواو للمحال قبل الاقال الله تعالى حتى اذا جاؤوها وفحمت ابوابها اى جاؤها ابوابها مفتوحة لكن لفظ قد يقدر به اى وقد فحمت لان الماضى اذا وقع حالا لا بد من قد قال الله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا اى وقد كنتم امواتا وكذا قوله تعالى او جاؤكم حصرت صدورهم اى قد حصرت هذا لمخلص البردوى وشروحه واما في الارتشاف جاز اجتماع الواو وقد كوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم وقد ينفرد الواو كقوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا وقد ينفرد قد نحو قوله آتيناكم قد عمكم حذر العدى وقد تخلوا الماضى منهما كقوله تعالى هذه بضاعتنا ردت الينا والصحيح جواز ذلك بغير واو ولا قد وهو قول الجمهور والكوفيين والآخرى لكثرة ما ورد من ذلك ولا يقدر قبله قد خلافا للفرع والمبرد وابى على ومأخر اصحابنا الجزولى وابن عصفور وشيخنا ابى الحسن الابن انتهى بعبارة (قوله لان الواو لمطلق الجمع) والاجتماع الذى بين الحال وذيهما من محتملاته فيجوز استعارتهما معنى الحال عند الاجتماع الخ يعنى ما كان الواو لمطلق الجمع وبين الحال وذيهما نوع اجتماع والمقيد داخل تحت المطلق فكان الاجتماع بينهما من محتملات مطلق الجمع فيجوز استعارة المطلق للمقيد وهو الحال (قوله كاد الى الفا وانت حر الى قوله) والفاء للتعقيب عبارة الكشف لمخصا

أعلم اختلف مسائل اصحابنا في دخول الواو على جملة كاملة ففي بعض
المسائل جعلوا الواو للحال من غير قرينة وفي بعضها جعلوها في عطف الجملة
لا غير وفي بعضها جعلوها للعطف محتملا للحال وفي بعضها اختلفوا وقالوا
اذا قال لعبد اد الى الف وانتهى حرته لا يعتق مالم يؤد وكذا اذا قال لحرى انزل
وانتهى آمن لا يأمن مالم ينزل جعلوا الواو في المسئلتين للحال لانه لا يمكن العمل
بحقيقةها وهي العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طالية والجملة الثانية اسمية
خبرية وبينهما كمال الانقطاع وذلك مانع من جنس العطف اذ لا بد لصحة
الوحسنه من نوع اتصال بين الجملتين على ما عرف في محله فلذلك جعلناه الحال
ولما صارت الحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشروط تعلقت الحرية
بالاداء والامان بالنزول كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق الطلاق
بالركوب تعلقه بالدخول وصار كانه قال ان ادبت الى الغا فانتهى حر وان زلت فانت
آمن هذا تقرير عامه للكتب (قوله فان قبل ما ذكر عكس ما يقتضيه ذلك الكلام)
نشأ هذا السؤال من قوله والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشروط
فيتعلق الحرية بالاداء الخ (قوله فان الواو لما دخلت في انت حر الخ) حاصله
ان الواو دخلت على قوله انت حر لا على قوله اد فقتضى الحرية شرطا للاداء
كما في قوله انت طالق وانت مريضة اذا نوى التعاق كان المرض شرطا للطلاق
لدخول الواو فيسه لا عكسه واذا ثبت ذلك كانت الحرية سابقة على الاداء
لان الشرط مقسوم على المشروط لا محالة فلا يكون متعلقا بالاداء واذا اتفق
التعليق كانت الحرية واقعة في الحال كذا في الكشف (قوله قلنا اولاه من
باب القلب الخ) قد اختلف النحويون والبيانون في القلب فمن النحويين
من خصه بالضرورة وزعم انه غني عن التأويل وهذا فاسد واما البيانون على
جوازه فاختلفوا في كونه مقبولا في الكلام الفصيح فقبله قوم مطلعا وعند
القلب على ثلثة اقسام فالتفصيل في المعنى وشروحه وانقان السبوطى وبرهان
الزركشى والارتشاف قال صاحب الكشف قلنا الجواب عنه من وجوه احدها
انه من باب القلب كقوله عرضت الناقة على الخوض اى الخوض على الناقة وهذا
سائر في الكلام قال الله تعالى وكن من قريته اهلاكنها فجاءها بأسنا اى جاءها
بأسنا اهلاكنها على احد التأويلين فقال عن اسمه ثم دنى فتدلى جل على ثم
تدلى فدنى وقال روبة * ومهمه مغبرة ارجاؤه * كأن لون ارضه
سماؤه * اراد لون سماؤه من غيرتها ارضه فيكون التقدير

كن حرا وانت مؤد الفاء اى انت حر في هذه الجملة (قوله وانما حمل عليه) اى
 انما حمل على هذا التكلف لانه لا يصح تعليق الاداء بما دخل فيه الواو (قوله لان
 التعليق انما يصح ممن يصح منه التجيز الخ) الا ترى ان وجود المشروط من لوازم
 الشرط اذ لم ينزل قبله واو وجدت الحرية ههنا لا يلزم منه الاداء (قوله ولما لم يصح
 العمل بظاهره ولا يمكن العمل بالعطف حمل الخ) اى جملة من باب القلب الذى
 شعبة من البلاغة لانه يؤثر الكلام ملاحة (قوله وثانيا الجملة الواقعة حالا الخ)
 ذكر صاحب الكشف هذا الوجه ثالثا وقال والثاني ان قوله وانت حر من الاسوال
 المقدرة بقوله تعالى فادخلوها خالدين اى مقدرين الخلود في حالة الدخول لامن
 الاحوال الواقعة بان غرض المتكلم من هذا الكلام عدم وقوع الحرية في الحال
 فيكون منسأه اذ الى الفاعل للحرية في حالة الاداء ولما ثبت الحرية في حالة الاداء
 كان متعلقا بالاداء ومعدوما في الحال او الثالث ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب
 الامر بدلالة مقصود المتكلم فاحدث حكمه و يصير معنى الكلام اذ الى الفاعل
 حرا و اذا كان كذلك كانت الحرية متعلقة بالاداء ومعدوما في الحال تعالى الاكرام
 بالاتباع في قوله اتني اكرمك والرابع ان قوله انت حر يوجب الحرية للحال لولا
 قوله اذ الى كذا فبانضمام هذا الكلام اليه تأخر العتق كائنا خربا فضمام ان دخلت
 الدار اليه فكان قوله اذ الى كذا بمنزلة ان دخلت الدار في تأخير الحرية عن وقت
 التكلم فكان كالشرط من هذا الوجه وذكر في بعض الشروح انه لما لم يحمل الحرية
 حالا للاداء اى وصفه لا يثبت سابقا عليه اذ الحال لما سبق ذا الحال والصفة لا يسبق
 الموصوف كذا في الكشف (قوله ونفساء للتعقيب الخ) وفي المعنى الفاء المفردة حرف
 مهمل خلافا لبعض الكوفيين في قولهم انها ناصبة في نحو ما تأتينا فحدثنا وللمبرد
 في قوله خافضة في نحو فذلك حبلى قد طرقت ومرضع فيمن جر مثلا والمعطوف
 والصحيح ان النصب بان مضمرة كما سيأتى وان الجر برب مضمرة وترد على ثلاثة اوجه
 احدها ان يكون عاطفة وتفيد ثلاثة امور احدها الترتيب وهو نوعان معنوي كما في قام
 زيد فعمرو وذكرى وهو عطف مفصل على مجمل وقال الفراء لا تفيد الترتيب
 مطلقا وهذا مع قوله ان الواو تفيد الترتيب غريب وقال الجرمي لا تفيد الترتيب
 في البقاع ولا في الامطار بدليل قوله بين الدخول فحول وقولهم مطرنا مكان
 كذا فكان كذا وان كان وقوع المطر فيهما في وقت واحد الامر الثاني التعقيب
 والامر الثالث السببية الثاني من وجه الفاء ان يكون رابطة للجواب انما ان يكون
 زائدة وقيل يكون الفاء الاستيفاء انتهى ملخصا وكذا في سائر كتب النحو ولكن

أمثلة البعض مخالف البعض (قوله ولا يحنث بترك دخول أحدهما) فإن الفاء
 للعطف فيقتضي الاجتماع والاشتراك في الدخول (قوله ولا يحنث بدخول الثانية
 على دخول الأولى) لأن الفاء للعطف مع الترتيب وهو نوحان معنوي كما في قام زيد
 فعمرو وذكرى وهو عطف مفصل على مجمل نحو قوله تعالى فازلهم الشيطان عنهما
 فأخرجهما مما كانا فيه وذكر الركني هذين المثالين في التعقيب وقال الفاء تردا طغة
 وسببة وجزاء وزائدة الأولى الماطغة ومعناها التعقيب نحو قام زيد فعمرو أي قيامه
 بعده بلامهلة والتعقيب في كل شيء يحسبه ونحو فازلهم الشيطان عنهما فأخرجهما
 مما كانا فيه انتهى والترتيب الظاهر عندي نحو توضع ففعل وجهه وبديه ومسح
 رأسه ورجليه ومعنى قوله والتعقيب في كل شيء يحسبه ألا ترى أنه يقال فلان تزوج
 فرأله إذا لم يكن بينهما الأمانة الحمل وإن كانت مدة متطاولة ودخلت البصرة
 فبغداد إذا لم يقم في البصرة ولا بينهما قال الله تعالى ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء
 فتصيح الأرض مخضرة وقيل هذا الفاء في الآية بمعنى السببية وقيل بمعنى ثم وجعل منه
 ابن مالك وقيل معطوف على محذوف تقديره ابتداءه فطال البت فتصبح الآية وباقي
 التفصيل في كتب النحو (قوله ولا يتأخيرها بمهلة) لأن الشرط انما هو دخول الثانية
 عقب الأولى بلامهلة لكن هذا يشكل في قولك إن يسلم فهو يدخل الجنة
 ومعلوم ما بينهما من المهلة وجوابه إن الفاء توجب الترتيب والتعقيب
 بلا تراخ يحسبه قال الشيخ الإمام عبيد القاهر في دلائل الإعجاز في الوصل
 والفصل إن الفاء توجب الترتيب من غير تراخ وثم توجب مع تراخ واوردد الفعل
 بين الشبثين ونحوه لأحدهما لأبيته فإذا عطف بواحدة منها الجملة على الجملة
 ظهرت الفائدة فإذا قلت أعطاني فشكرته ظهر بالفاء أن الشكر كان معقبا على
 العطاء ومسببا عنه وإذا قلت خرجت ثم خرج زيد أفادت ثم أن خروجه كان بعد
 خروجه وإن مهلة وقعت بينهما وإذا قلت يعطيك أو يكسوك دلت أو على أنه
 يفعل واحدا منهما لأبيته وليس للواو معنى سوى الاشتراك في الحكم الذي يقتضيه
 الأعراب الذي أتت فيه الثاني الأول انتهى وباقي التفصيل فيه لكن المص
 انما قيد بالفاء الجزائية في بيان التعقيب بلامهلة لأن الجزاء مرتب على الشرط
 لا محالة لأن من حق الجزية أن يتعقب وجودها وجود الشرط بلامهلة
 ولا زمان غالبا قال فخر الإسلام فاما الفاء فانه للوصل والتعقيب حتى إن المعطوف
 يتراخي عن المعطوف عليه زمان وإن لطف هذا موجه الذي وضع له انتهى
 يعني كونه للوصل بصيغة التعقيب موجب الفاء الذي وضع له وهذا يخالف ما نقله

المصنف عن الشيخ عبد القاهر ان اصل الفاء للاتباع والعطف فرعه ووجه ما قاله
 الشيخ انك اذا قلت بصرت زيدا فعمرا كيف اتبعتم عمارا زيدا مع العطف على الاول
 وقد يحى للاتباع بدون العطف كما في قوله ان تأتني فانا اكرمك فثبت ان اصله الاتباع
 كما اذا كر عبد القاهر وانما قال فخر الاسلام ان المعطوف بالفاء يتراخي عن المعطوف
 عليه بزمان وانما لطيف انتهى يعني ان المعطوف تراخى عن المعطوف عليه بزمان قليل
 لا يمكن دركه وهذا الشعر من الزمان من ضرورة التعقيب وهذا احتراز عن كون
 المعطوف مقارنا للمعطوف عليه كما في كلمة مع لانها توجب المقارنة دون التراخي بزمان
 لطيف والفاء توجب التراخي بزمان لطيف اقول لا فرق بين قول النحاة وقول
 فخر الاسلام في المعنى لكن تسمية التراخي بزمان لطيف يخالف قولها لكن لا احتراز
 المقارنة وجه وجهه (قوله وتدخل حكم العلة) أي تدخل الفاء الى حكم العلة
 وهو المعلول وهو المسبب كما تدخل الجزاء فان الجزاء مسبب عن الشرط وكذا
 في العطف نحو اعطاني فسكرته فاسبق يعني تستعمل العرب الفاء في احكام العلة
 كما تستعملها في الجزاء والفاء في الحقيقة جواب شرط محذوف كما في قوله جاء الشتاء
 فذهب أي اذا كان كذلك فذهب فذهب وقديكون حكم العلة أي معلول العلة
 عين العلة في الوجود لكن في المفهوم غيرهما نحو سقاء فارواه واظعمه فاشبعه
 قال في التلويح فان قلت لاشك ان العلة والمعلولة في وجود السقي والارواء
 لا في مفهوميهما والعلة يجب ان يكون مقابلة للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف
 يتصور اتحادهما في الوجود قلت نسمح في ذلك نظرا الى انه لم يثبت من الفاعل
 الافعل واحد فالسقي يحصل بمجرد وضع الماء على كفه او صب في حلقه والارواء
 لا يحصل الا بعد شربه بقدر اذرى ولهذا صح سقاه فارواه اقول لا تسامح في ذلك
 لان قوله سقاه فارواه واظعمه فاشبعه أي ارواه السقي واشبعه الاطعام لان الوصل
 بعينه التعقيب فلو كان الارواء والاشباع بغير هذا السقي وهذا الاطعام لم يكن
 للعطف بالفاء فائدة لانه لم يكن متصلا وقد اوصله به فثبت ان الارواء والاشباع
 حكم هذا السقي وهذا الاطعام وليس المراد منهما مطلقتهما كما ظن بل مقاديرا
 ينفي للاشباع والارواء حتى لو قبلناه لم تنفسد العبارة كما كتب فقرمط وضرب فاجمع
 والترتيب مفهوم عقلي والتقدم الواجب للعلة ذاتي فلا تقدم في الوجود لكن
 في الترتيب العقلي العلة مقدمة على المعلول كحركة الاصبع والخاتم كذا في الشرع
 وفصول البديع ويقال ان هذه الحركة التوليد حاصل السؤال ان الفاء للتعقيب
 وهو يوجب الترتيب والتراخي بزمان لطيف والحكم يقارن العلة فلا يصح الفاء

وجوابه ان العلة مقدمة على الحكم برتبة فيكون الحكم متأخرا فلذا دخل الفاء فيه
 ومن هذا القبيل اي كون المعلول عين العلة في الوجود لكن في المفهوم غيرها قوله
 عليه السلام ان يجرى ولد والده حتى يجد مملوكا فيشتريه فيعتقه لان اشتراء الولد
 والده عين الاعتاق في الوجود لان الاشتراء وهو العلة عين الاعتاق في الوجود
 وهو المعلول لكن مفهوم الاشتراء غير مفهوم الاعتاق فدل دخول الفاء على ان
 كونه معتقا حكم للشراء بواسطة الملك لان الفاء للتعقيب والحكم يعقب العلة
 وفي وجه تخصيص مجازاة الولد والوالد بالاعتاق تفصيل في الشروح فارجع ثم اعلم
 ان دخل يتعدى الى المفعول قال الجوهرى يقال دخلت البيت والصحيح فيه انك
 تريد دخلت الى البيت وحذفت حرف الجر فان تصبب انتصاب المفعول به انتهى اقول
 قوله والصحيح رد قول الجرمي وهو من الافعال ما يتعدى بحرف الجر وبغير حرف
 الجر انتهى واختار قول سيبويه في كتابه في باب ما يجرى منه مجرورا كما كان منصوبا قال
 ابو عمرو الجرمي دخلت البيت لم يحذف منه حرف الجر ومن الافعال ما يتعدى بحرف
 جر وبغير حرف جر نحو جئتك وجئت اليك قال غلط في هذا سيبويه انتهى اقول
 قوله في كتابه قال غلط في هذا سيبويه رد قول الجرمي وبهذا ظهر وجه قوله والصحيح
 لكن يرد على الجوهرى انه قال في باب الشين وفصل اللام ومن الافعال ما يتعدى الى
 مفعول واحد بحرف جر وبغير حرف جر نحو واشتقتك واشتقت اليك فيكون بين قوليه
 نوع تقاض ويمكن ان يجاب عنه بان يقال ان هذا اشارة الى مذهب الجرمي
 وقوله والصحيح اشارة الى المذهب المختار عنده وهو مذهب سيبويه قال ابن ابي عمير فاما
 دخلت البيت فقد اختلف العلماء فيه هل هو من قبيل ما يتعدى الى مفعول
 واحد او من اللازم وسبب الخلاف استعماله تارة بحرف الجر وتارة بغيره فهو دخلت
 الى البيت ودخلت البيت والصواب عندي انه من قبيل الافعال اللازمة وانما
 يتعدى بحرف الجر نحو دخلت الى البيت وحذف عنه حرف الجر ثوبها لكثرة
 الاستعمال والذي يدل على ذلك ان مصدره يأتي على فحول نحو الدخول وفحول
 في الغالب انما يأتي من اللازم نحو القعود والجلوس وان مثله وخلافه غير متعدد
 فدخلت مثل غرت فكما ان غرت غير متعدد فكذلك دخلت وخلافه خرجت
 وهو لازم ايضا فلا تجدد فعلا متعديا الا وخلافه ومضاده كذلك الا ترى ان تحرك
 لازم ومضاده سكن وهو كذلك واسود واييض كذلك وخرج ضده دخل وخرج
 غير متعدد فكذلك دخل ومثل دخلت البيت ذهب الشام امرها واحد لا يقاس
 عليهما غيرهما اقله ما جاء ذلك انتهى اقول هذا القول يؤيد ما قاله الجوهرى

وكلام سيبويه لكن دليله قاصر عن المبالى لان قوله ان مصدره يأتي على فاعول
وفاعول في الغالب يأتي من اللازم خاص والمدحى عام وامامنا قوله ابو حيان في البحر
عن سيبويه فاقض لمذهب سيبويه انه قال في البحر لمذهب سيبويه في دخول انه
يتعدى الى المختص من ظرف المكان بغير واسطة في فاذا كان الظرف مجازيا
تعدى بنى نحو دخلت في غمار الناس ودخلت في الامر المشكل ومذهب الاخفش
والجرمى ان مثل دخلت البيت مفعول به لا ظرف مكان انتهى فتأمل وانما اطنبنا
هذا المبحث لكونه مبحثا لطيفا وذكريا وان لم يساعد المقام لكونه مفيدا للطالبين
(قوله لترتبه عليها) يعني ان الاصل عند العرب ان تدخل الفاء حكم العلة لترتب
الحكم على العلة كما قال جاء الشتاء فتأهب اي فتأهبوا لاسباب الشتاء من الخطب
والفحم والشباب المحيطة بالقطن والقرو وغير ذلك من الذخيرة المناسبة لشتاء
لان الحكم اعني التأهب مرتب على العلة وهي مجيء الشتاء فان مجيء الشتاء علة
للتأهب فتدخل الفاء في حكم العلة لترتبه عليها بلا فصل رتبة او زمانا على
الاختلاف كما يدخل الفاء في الجزاء لانه مرتب على الشرط (قوله ففعله فهو حر
في جواب من قال بعث منك هذا العبد بكذا قبول للبيع واعتاق الخ) الفاء فذا كذا
اي اذا كان وجوه العطف قسمت على حروف العطف وان كل حرف مختص بمعنى
في اصل الوضع فلا بد ان يكون الفاء مختصا بمعنى هي موضوعه له حقيقة وهو التعقيب
ولكون الفاء للتعقيب قال اصحابنا فبين قال لاخر بعث منك هذا العبد بكذا فذل
الاخر فهو حرانه قبول للبيع واعتاق له يعني ان الاخر يكون مستترا قابلا للبيع
ثم معتق للعبد لانه رتب الحرية على الايجاب بحرف الفاء والفاء للتعقيب ولا يترتب
العتق على الايجاب الا بعد القبول فيثبت القبول ضرورة بطريق الافتضاء
فصل تقدير الكلام قبلت البيع فهو حر (قوله بخلاف قوله هو حر او هو حر الخ)
يعني قال اصحابنا فبين قال لاخر بعث هذا العبد بكذا فقال الاخر هو حر
او هو حر لا يكون قبولا للبيع ولا اعتاق لعدم ما يوجب الترتيب والتعقيب
(قوله فبقي محتملا رد الايجاب) اي فبقي الكلام وهو هو حر او هو حر بلا واو ومع
الواو ثم الكلام محتمل ان يكون ردا للايجاب بان يكون اخبارا عن الحرية السابقة
الثابتة قبل قوله بعث منك هذا العبد بكذا (قوله ولقبول البيع) اي ومحتملا لقبول
الايجاب يعني الكلام محتمل ان يكون ردا للايجاب ويحتمل ان يكون قبولا للايجاب
فالقبول لا يثبت بالشك وهو الاحتمال لان (قوله وقد تدخل الفاء العلة اذا دامت
تلك العلة الخ) اي وقد تدخل الفاء على العلة كما دخل على الاحكام اذا كانت

تلك العلل مما تدوم فتصير بمعنى المتراخي كما يقال ابشر فقد أتاك الغوث والغوث
 مما يدوم فكان قبل الحكم وبعده أيضا حاصلة أن الأصل في الفاء أن تدخل على
 أحكام لأن حكم الشيء يعقب ذلك الشيء فيكون متراخيا فصلى أن يدخل الفاء
 التعقيب عليه أما الدخول على العلل فملي خلاف الأصل لكن العلل إذا كان لها
 دوام والدوام فيها استدلاله حكم الابتداء كان وجود العلة في الزمان الثاني متراخيا عن
 وجودها في الزمان الأول فيدخل الفاء بهذا الاعتبار كما يقال للظلموم أو المحبوس
 عند ظهور آثار العجاسة والخلاص والفرج ابشر فتبدأ تلك الغوث والغوث هلة
 الابتسار وانما دخل الفاء على الغوث لأن له دواما بعد الابتسار في الزمان الأول
 وانما اختصار المصنف هذا التوجيه الذي ذكره القوم ولم يلتفت إلى ما تكلف به
 صاحب التوضيح إذ الفاء انما تدخل على العلل لأن المعلوم إذا كان مقصودا
 من العلة يكون هلة غاية للعلة فيصير العلة معلولا فلهذا تدخل على العلة باعتبار
 أنها معلول ومن ذلك قوله تعالى وزودوا فان خير الزاد التقوى وقول النسافر
 إذا ملك لم يكن ذاهبة فبعضه دولته ذاهبة ونظيره كثير انتهى وذلك أن المعلوم
 الذي هو الحكم السابق على الفاء كالأبشار مثلا هلة غاية للعلة التي دخل عليها
 الفاء كالأخبار بآتيان الغوث لكونه مقصودا منها فتكون تلك العلة التي تدخل عليها
 الفاء معلولا بالنظر إلى تلك العلة الغائية وانت خبير بأن ليس الأبشار هلة غاية لا بيان
 الغوث ولا الأمل بالتزود لكون خير الزاد التقوى ولا الأمل بالعبادة لكون العبادة حقا له
 في مثل اهبط ربك فان العبادة حق له ولا الأمل بتركه لذهاب دولته إلى غير ذلك
 وانما هو هلة غاية للأخبار بذلك كذا في التلويح (قوله ويسمى هذا فاء التعليل
 لأنها بمعنى لامه) أي العلماء سموا هذه الفاء إذا دخل على العلل فاء التعليل لأنها
 بمعنى لام التعليل (قوله في قوله إن أدلى الفاء فانت حر يعني بحالا) الفاء فذلك
 يعني إذا كان الفاء الداخلة على العلل مما يدوم بمعنى المتراخي ففي قوله إن أدلى الفاء
 فانت حر يعني المحال وإن لم يؤد حاصله قال علماءنا في المأذون فيمن قال اعبد الله
 أدلى الفاء فانت حر وحق حلالا وإن لم يؤد (قوله لأن منه أدلى الفاء لآلت حر)
 يعني إذا كان الفاء الداخلة على العلة للتعليل فحق المحال لأنه صار تقدير الكلام
 أدلى الفاء لآلت عتيق وحر لأن العتيق والحريه دائم فاشبه المتراخي وكأنه قال أنت
 حر دائم فكان متراخيا من حيث الدوام فيصلى دخول الفاء عليه (قوله وانما لم يجعل
 على تعليل الحريه بالأداء كما هو حقيقة الفاء بتقدير أن أدت إلى فانت حر الخ)
 أقول هذا جواب سؤال مقدر تقديره أن يقال لم يجعل قوله أدلى الفاء بمعنى

التعليق وهو ان ادبت الفاء فانت حر يا ضمير الشرط كما في صورة الواو فاجاب
 بقوله لان الاضمار خلاف الاصل والكلام صحيح بدون الاضمار والاضمار ضروري
 في الاصل فلا يصح ان يذهب اليه من غير ضرورة (قوله فان قيل دخول الفاء على العال
 ايضا خلاف الاصل) لان موجب الفاء الترتيب والتعقيب والهاء سابقة على
 الحكم (قوله فلانما فيما ذهبنا الخ) هذا السؤال والجواب لصاحب الكشف
 بهارته (قوله وفيه بحث) اي في هذا الجواب بحث (قوله الا ان فيه عملا بحقيقة
 الفاء من كل وجه) اي الا ان في الاضمار عملا بحقيقة الفاء من كل وجه لان الفاء
 للترتيب والتعقيب فاذا قدر الشرط بكون الفاء الداخلة على الجواب متبعا على
 الشرط ومتعقبا عليه لان من حق الاجزئية ان يتعقب وجودها وجود الشرط
 بلا مهلة ولا زمان فيكون بمعنى الفاء مرادها من كل وجه وفيما قاله صاحب
 الكشف يكون عمل بحقيقة الفاء من وجه نظرا الى الاستدانة فينبغي ان يكون
 العمل بحقيقة الفاء من كل وجه اولى منه (قوله فالحصواب ان يقال تقدير الشرط)
 انتهى قوله ان ادبت الى الفاء (قوله الناقل الى المستقبل عند التلفظ به الخ) اي
 الشرط الناقل من معنى الماضي الى معنى المستقبل عند التلفظ به يعني من احكام
 ان انما الاستقبال وانما خلاص الفعل له وان كان ماضيا كقولك ان اكرمتني
 اكرمتك ومعناه ان تكرمني اكرمتك وهي عكس لو فأنها للماضي وان دخلت على
 المضارع اقول فيه بحث لانه تقول العرب ان اكرمتني اليوم فقد اكرمتك امس
 وكذا قوله تعالى ان كان قبضه قد من قبل فصدقت الآية فأنال (قوله لم يبعد
 مع الماضي) اي لم يبعد تقدير الشرط مع الماضي الذي يقع جوابا للامر يعني
 لا تقول انني اكرمتك بتقدير الشرط مع الماضي بل تقول انني اكرمتك بتقدير
 الشرط مع المضارع (قوله فعدم تقدير الشرط مع الاسمية) وهي قوله فانت حر
 (قوله وهي ابعد من الماضي اولى الخ) لان مداول الجملة الاسمية ابعد من المستقبل
 لان مداول الماضي قريب الى المستقبل لاشتراكهما في كونهما فعلا ودلائلهمسا
 على الزمان بيانه ان معنى قوله فانت حر لائك حر ولا يمكن ان يكون فانت حر جوابا
 للامر لان جواب الامر لا يقع الا فعل المضارع لان الامر انما يستحق الجواب
 بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل وكذلك تجعل الجملة الاسمية الدالة
 على النبوت بمعنى المستقبل وانما يحصل لفظ ان ذلك المعنى المستقبلي اذا كانت
 ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تأتيني اكرمتك فجعل اكرمتك لفظ
 اكرمتك ولا تقول انني اكرمتك في تقدير الشرط بل يجب ان يقال انني اكرمتك

فذكرنا في الجملة الاسمية تقول تأتي في فانت مكرم ولا تقول اثنى فانت مكرم بل تقول
 اثنى اكرمك ايضا فكما لا تجعل الماضي بمعنى المستقبل لا تجعل الجملة الاسمية
 بمعنى المستقبل ايضا لان مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضي
 قريب اليه لا شراكهما في كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان فلما لم يجعل
 ان المقدره الماضي بمعنى المستقبل لم يجعل الاسمية وهي انت حر بمعنى المستقبل
 بطريق الاولى (قوله ويستعار الفاء للواو في قوله افلان على درهم قدرهم حتى
 لزمه درهمان) اي يجعل الفاء مستعاراً بمعنى الواو لان الفاء للعطف بصفة التعقيب
 ولا تمكن رعايته في الاعميان والمعطوف غير المعطوف عليه ضرورة لان العطف
 يقتضي التغاير فيكون الثاني غير الاول فيستعار بعض حروف العطف عن البعض
 لان استعارة المقيد في المطلق جائز اكون المقيد داخل تحت المطلق فكان بينهما
 اتصال من حيث المعنى فيجوز ان يستعار عن الواو بهذه المناسبة وقال الشافعي
 يلزمه درهم لان معنى الترتيب لغو فيفصل ضرورة فيحمل على انه جملة مبتدأة
 خبر لمبتدأ محذوف تقديره فهو درهم ذكرت هذه الجملة بعد الجملة الاولى ليعتق
 الجملة الاولى وتأكيدها كما قال الشاعر وهو الخطيبه اول روثبة والشعر لا يستطيعه
 من يظلمه * يريد ان يعربه فيجمله * اي فهو يجمله يريد اعجابه يعني اعرابه اعجابه
 (قوله فيجعل الفاء مجازاً عن الواو لشاركتها في نفس العطف الخ) يعني قلنا جعله جملة
 مبتدأة كما قال الشافعي لا يصح الا باضمار المبتدأ وفيه ترك الحقيقة وهي حقيقة
 العطف والفاء الفاء من كل وجه فيجعل الفاء مجازاً عن الواو لشاركتها في نفس
 العطف والحقيقة احق بالاعتبار من الالفاء ما امكن وفيما ذهبنا اليه وان كان
 ترك الحقيقة من وجه ففيه اعتبارها من وجه وهو العطف (قوله ويجوز ان يصرف
 الترتيب الى الوجوب لا الواجب وهو الدرهم) يعني ان الترتيب من لوازم الفاء ولا يمكن
 رعايته ههنا لان العين لا يكون مرتباً على عين انما الترتيب يكون بين الشابين
 باعتبار الزمان لا باعتبار الاعيان وما يتعلق بالزمان هو الفعل والدرهم في الذمة
 في حكم الاعيان فلا يتصور فيها الترتيب يعني لا يقال في قوله افلان على درهم
 قدرهم هذا الدرهم اول وهذا الثاني بل يقال وجب هذا اولاً وهذا وجب ثانياً
 والدرهم الثانية في الذمة في حكم الاعيان وان لم تكن موجودة في حين الوجوب
 فلا يتصور الترتيب فيها فيصرف الترتيب في الوجوب وهو الفعل فيبقى الفاء
 على حقيقةها حاصلة اذا قال افلان على درهم قدرهم يلزمه درهمان لان المعطوف
 غير الاول فيصرف الترتيب الى الوجوب اي وجب هذا اولاً ووجب هذا ثانياً

كأقال لفسلان على درهم ثم درهم وجب درهمان بالاتفاق ويصرف التراخي
الى الوجوب كذا هـ هذا نظيره قوم جلسوا في مكان لا يقال هذا اول وهذا آخر
وانما يقال جاء هذا اول وجاء هذا آخر فكذا هذا لان العين لا يترتب على العين
وهو من لوازم الغاء بل الترتيب يكون بين الشبهين باعتبار الزمان فيصرف الترتيب
الى الوجوب ضرورة (قوله وثم للتراخي ثم حرف عطاف) ويقال فيها ثم كإيقال
في ثوم قوم وفي جدث جدهف يقتضي ثلاثة أمور الشريك في الحكم والترتيب
والمهلة وفي كل منهما خلافي فاما الشريك فزعم الاخفش والكوفيون انه
قد يتخلف وذلك بان يقع زائدة فلا يكون عاطفة وجعلوا على ذلك قوله تعالى
وظنوا ان لا ملجأ من الله الا اليه ثم تاب عليهم وقول زهير * ارايت اذا أصبحت
أصبحت ذاهوي * فثم اذا أصبحت أصبحت غا ويا * اما الترتيب فخالف قوم
في اقتضاها اياه تمسكا بقوله تعالى خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها
وبدأ خلق الانسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين ثم سواه ونفخ
فيه من روحه ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون ثم اتينا موسى الكتاب (وقول الشاعر
ان من ساد ثم ساد ابوه * ثم قد ساد قبل ذلك جده * واما المهلة فزعم الفراء انها
قد يتخلف بدليل قولك اعجبنى ما صنعت اليوم ثم ما صنعت امس اعجب والاجوبة
كلها مذكور في كتب النحو وقال صاحب الكشف يأتي للاسباع نحو ثم الذين
كفروا بربههم يعدلون اول بعد ما بين الكفر بين خلق السموات والارض وعلى ذلك
جرى الزمخشري في مواضع كثيرة من الكشف وعقبه ابو حيان بانه لم يذهب اليه
احد من النحويين وقال صاحب الكشف ايضا يأتي للدلالة على ان الكثرة
الثانية ابلغ من الاولى نحو قول العرب اقول لك ثم اقول لك لا تفعل كذا انتهى ومنه
قوله تعالى فقتل كيف قدر ثم قتل كيف قدر وقوله تعالى كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون
لترون الجحيم ثم لترونها وغيرها وقال ايضا ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا
ان في ثم ما فيها من تعظيم منزلة الرسول صلى الله عليه وسلم واجلال محله والايدان بانه
اولى واشرف ما اوتي خليل الله صلى الله عليه وسلم من الكرامة واجل ما اوتي من النعمة
اتباع رسول الله في ملته انتهى وبهذا التقرير يندفع الاعتراض بان ثم قد يخرج
عن الترتيب والمهلة وبصير كالواولانه انما يتم على انها تقتضي الترتيب الزماني
لنوما واما اذا قلنا ترد لقصد التفاوت لم يحتاج الى الترتيب الزماني وقيل في قوله
ثم الذين كفروا للتعجب وقيل بمعنى واو العطاف كقوله تعالى فاليان مرجهم ثم الله
شاهد وقوله تعالى ثم ان علمنا بيانه والصواب انها على بابها ويأتي للاسباع

(قوله ويستعار ثم للواو مجازا مع كونهما للعطف) قال فخر الإسلام وقد يستعار ثم لعنى
والعطف مجازا للجوارفة لئلا يبينهما أى لاتصال بينهما لأن الواو لمطلق الجمع
والمعطف مع التراخي فكان مقيدا والمفيد داخل تحت المطلق فكان بينهما
اتصال من حيث المعنى فيجوز أن يستعار ثم عن الواو بهذه المناسبة قال الله تعالى
ثم الله شهيد على ما يفعلون الا وقد تعذر العمل بحقيقة كلمة ثم في هذه الآية لأن الله
شهيد على فعلهم قبل رجوعهم اليه فثبت انهما بمعنى الواو قال الشاهر
ان من ساد ثم ساد ابوه ثم قد ساد قبل ذلك جده * فلولا يحمل ثم على الواو
لشافض البتة وذكر في الكشف ان المراد بالشهادة مقتضاها وتبينتها وهو
العقاب كانه قال تعالى ثم الله به ساقب على ما يفعلون قال ويجوز ان يراد ان الله
مؤد شهادته على افعالهم يوم القيمة حين ينطق جلودهم والسننهم وايديهم
وارجلهم شهادة عليهم وقال الله تعالى ثم كان من الذين آمنوا أى وكان من الذين
آمنوا لتعذر العمل بحقيقة ثم اذا الايمان هو الاصل المقدم الذى يدنى عليه سائر
الاعمال الصالحة وهو شرط صحتها فلا يكون فك الرقبة والاطعام معتبرا قبله
كالصلوة قبل الطهارة فعرفنا انه بمعنى الواو وذكر صاحب الكشف في مثل هذا
الموضع ان كلمة التراخي ايمان تباين المنزلتين كما انهما ايمان تباين الوقتين في جاني
زيد ثم عمرو وقال في هذه الآية جاء ثم التراخي الايمان وتباعدته في الرتبة والفضيلة
عن العنق والصدق لا في الوقت لان الايمان هو السابق المقدم على غيره وذكر
في التفسير انها للترتيب الاخبار لا للترتيب الوجود أى ثم اخبركم ان هذا لمن كان
موثقا وكذا قال ابن الحاجب (قوله كقوله عاياه السلام من حلف على يمين يرى
غيرها خيرا منها فليكفر بيمينه ثم ايات الخ) اقول المراد باليمين المحلوف عليه
وقد يسمى المحلوف عليه يمينا مجازا لانه بها ومنه الحديث واليمين خلاف البسار
في الاصل وسمى القسم أى الحلف يمينا لانهم كانوا يتماشون بايمانهم حالة
التحالف وفي المصباح المنير سمي الحلف يمينا لانهم كانوا اذا تحالفوا ضرب كل
واحد منهم يمينه على يمين صاحبه فسمى الحلف يمينا مجازا انتهى وهى مؤنثة
في جميع المعاني كنا في المغرب (قوله وانما حلفه عليه) أى انما حلف علما قوله
ثم في قوله ثم ايات على واو العطف (قوله عملا بالرواية الاخرى فليات بالذى هو خير
ثم يكفر بيمينه) اعلم ان الحديث روى بروايتين احدهما من حلف على يمين ورأى
غيرها خيرا منها فليات بالذى هو خير ثم يكفر بيمينه وثانيتها فليكفر بيمينه ثم ايات
بالذى هو خير قال الشافعي اذا حلف الكفارة بالمال قبل الحنث يجوز لقوله صلى الله

عليه وسلم فليكفر بمينه ثم لبأت بالذي هو خير فحل هذا على الجواز وحل الاول
وهو قوله فلبأت بالذي هو خير ثم ليكفر على الوجوب وقال ان صاحب الشرع
جوز التكفارة قبل الحنث واوجب بعد الحنث وعلموا نأ قالوا ان صاحب الشرع
رتب التكفارة على الحنث بقوله فلبأت بالذي هو خير ثم ليكفر والترتيب لا وجوب
في الشرع فحملنا على الحقيقة في هذه الرواية لا يمكن العمل بحقيقته (قوله فان تم
في هذه على حقيقته اذ التكفارة واجبة بعد الحنث اجماعا الخ) يعني حملنا
ثم على معنى الواو في رواية ثم لبأت لان ثم في رواية ثم ليكفر على حقيقته لان
الامر بالتكفير وهو قوله ثم ليكفر على حقيقته لان التكفارة واجبة بعد
الحنث بالاتفاق في الرواية (قوله وهذه الرواية هي المشهورة ولا يعارضها
الرواية الاولى الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره اذا كان الحديث مرويا
برواتين يعمل بهما فثبت الجواز في الاولى والوجوب في الثانية واذا تعارضا
فلم يعمل بهما فاجاب بقوله وهذه الرواية اي فلبأت بالذي هو خير ثم ليكفر الخ
هي المشهورة ولا يعارضها الرواية الاولى وهي فليكفر بمينه ثم لبأت الخ لانها
غير مشهورة كذا ذكر في الاسرار والبرهان والكشف وغيرها حاصله اننا لانسلم انه
حديث لانه خبر الواحد يحتمل الكذب ولا يعارض الصحيح المشهور (قوله
واوصحت كان ثم ثمه بمعنى الواو مجازا الخ) اي اوصحت رواية فليكفر بمينه ثم لبأت
بالذي هو خير كان ثم فيها محمولا على الواو مجازا لان العمل بحقيقة ثم غير ممكن
(قوله لا نألو عملنا بحقيقته لا يمكن العمل بحقيقة الامر) يعني لو عملنا بحقيقة الامر
الامر بالتكفير في قوله فليكفر للوجوب حينئذ لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب
بالاجماع لان كلام الشافعي في هذه الرواية في الجواز فقط لافي الوجوب (قوله
فتعين المجاز في ثم دون الامر تحقيقا لما هو المقصود) اقول هذا جواب سؤال
مقدر تقديره فيما ذكرتم ترك العمل بحقيقة ثم وان كان فيه عمل بحقيقة الامر
وفما قلنا بالعكس فبم رجع ما ذكرتم يعني قد تركت حقيقة ثم فجاذهب اليه اصحاب
ابن حنيفة وترك حقيقة الامر فيما ذهب اليه الشافعي لاي شيء رجع ترك
حقيقة ثم فاجاب بقوله تحقيقا لما هو المقصود حاصل الجواب رجحنا كون كلمة ثم
مستعارا عن الواو ليحصل المقصود من الامر وهو وجوب التكفارة اذ المقصود
من اليقين البر والتكفارة خلف عنه فكان مقصودا فحملنا هذه الرواية ان صحت
على الواو لان العمل بحقيقته غير ممكن لان الوجوب موجب الامر لان التكفير
قبل الحنث غير واجب بالاتفاق فكان المجاز في ثم متعينا تحقيقا لما هو المقصود

وهو الخلف ويمكن ان يقال بان فبا ذهبنا اليه ترك الحقيقة من وجود واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهب اليه الشافعي ترك الحقيقة من وجهين وهما حل الامر على الاباحة وترك العمل بالإطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاتفاق والامر بالتكفير ثبت مطلقا غير مقيد بالمال وكلاهما خلاف الاصل فكان ما قلناه احق وفيما ذهب اليه الشافعي ترك الحقيقة من وجه آخر وهو انه عليه السلام علق التكفير باسمين بالخلف وبرؤية الحنث خيرا وجواز التجمل لا يعمل بالخبرية على اصلهم (قوله ويل للاعراض قبله ٢) اعلم ان كلمة بل موضوعة لاثبات ما بعده وللأعراض عما قبله متفيسا كان او مثبتا على سبيل التدارك يقال جاءني زيد بل عمرو على سبيل تدارك الغلط ومعنى الغلط انك قصدت ان يخبر عن مجيء عمرو فسبق لسائك فقلت جاءني زيد ثم تبين لك غلطت فتداركت ذلك الغلط فقلت بل عمرو واذا قلت ما جاءني زيد بل عمرو يحتمل وجهين احدهما ان يكون التثنية ما جاءني زيد بل وما جاءني عمرو وكأنك قصدت ان يثبت نفي المجيء لزيد ثم استدركت فثبت نفي المجيء لعمرو والثاني ان يكون المعنى ما جاءني زيد بل جاءني عمرو فيكون نفي المجيء ثابتا لزيد ويكون اثباته لعمرو ويكون الاستدراك في الفعل وحده دون الفعل وحرف النفي معا كما قال الشيخ عبد القاهر (قوله اى جعله في حكم المسكوت عنه بلا تعرض لنفسه واثباته الخ) قال الزركشي قال النجاة هي تجعل ما قبلها كالمسكوت عنه فلا يحكم عليه بشئ ويثبت ما بعده وان تقدمها نفي ولو نهيا فهي لتقرير ما قبلها على حاله وجعل ضده لما بعدها نحو ما قام زيد بل عمرو ولا تقم زيد بل عمرو ووافق المبرد على ما ذكرنا غير انه اجاز مع ذلك ان يكون ناقله مع النفي والنهي الى ما بعده وحاصل الخلاف انه اذا وقع قبلها النفي هل ينفي الفعل او يوجب انتهى (قوله واذا انضم اليه لا صار نصا في نفيه) يعني اذا ادخلت كلمة لاعلى بل تأكيذا للنفي الذي تضمنته هذه الكلمة لان صدر الكلام مثبت صورة منفي معنى لانه قصد اثبات المجيء لعمرو فسبق لسائنه فاخبر عن مجيء زيد ثم تدارك فقال بل عمرو فهذا نفي الاول واثبات للثاني فاذا ادخلت كلمة لا صار نصا في نفيه اقول فيه بحث لانه انما صح الاضراب عن صدر الكلام بهذه الكلمة اذا كان الصدر محتملا للرد والرجوع فان كان لا يحتمل ذلك صار بمنزلة العطف المحض فيعمل في اثبات الثاني مضموما الى الاول على سبيل الجمع دون الترتيب الا ترى ان من قال لامرأته المدخول بها انت طالق واحدة لا بل تثبت تطايق ثلثا لانه لا يمكن الرجوع عما وقع لانه انشاء لا يحتمل

اعلم ان في بل اربعة مذاهب الاول ان يكون عاطفة وهو مذهب الجمهور والثاني مذهب صاحب الازهية قال ان بل يكون حرف جر فوهمه ابو حيان وابن هشام وغيرهما ففسده نقل ابن مالك وابن عصفور اتفقا النحويين على خلافه والثالث مذهب الخوارزمي قال ان بل ليست من حروف العطف ولا سلف له في ذلك فقوله الاندلسي في شرح المفصل ونقلت عبارته في حاشية المعنى والرابع مذهب ابن مالك قال ان بل من عطف المفردات قال ابن هشام خرق ابن مالك في بعض كتبه اجماع النحويين فزعج ان ام المنقطعة تعطف المفردات كبل انتهى

الرد والرجوع واما اذا امكن الرجوع صار نصا في نفيه الا ترى لو قال رجل لرجل
 طلق امرأتى فلانة لابل فلانة يملك ان يطلق الثانية دون الاولى لان الرجوع عن
 التوكيل منه صحيح كذا في شرح الجامع الصغير لشمس الأئمة (قوله وقيل هو الرجوع
 عن الاول وابطاله وثبات الثاني) يعني في بعض الروايات بل موضوع للرجوع عن
 الاول منقيا كان او مثبتا ولا ثبات الثاني كذا في الشروح لكن قال ابن الحاجب
 في شرح المفصل ابطال الاول وثباته للثاني ان كان في الاثبات نحو جاءني زيد
 بل عمرو فهو من باب الغلط فلا يقع مثله في القرآن ولا في الكلام الفصح وان كان
 في النفي نحو ما جاءني زيد بل عمرو يجوز ان يكون من باب الغلط يكون عمرو غير جاء
 ويجوز ان يكون مثبتا لعمرو والمجى فلا يكون غلطا انتهى (قوله فلا يقع في كلام الله
 تعالى الاحكامية) يعني على رواية الرجوع عن الاول وابطاله وثبات الثاني تدارك
 لما وقع اولاً من الغلط فلا يقع في كلام الله تعالى الخ وانما قلنا على رواية الرجوع
 عن الاول الخ لان الاضراب ان كان بمعنى الانتقال يقع في كلام الله تعالى
 قال الزركشي الاضراب اما بمعنى ترك الاول والرجوع عنه باطلاله ويسمى حرف
 ابتداء كقوله تعالى وقاوا اتخذوا الرحمن ولدا بل عباد مكرمون اي بل هم عباد
 مكرمون وكذا ام يقولون به جنسة بل جاءهم بالحق واما بمعنى الانتقال من حديث
 الى آخر والخروج من قصة الى قصة من غير الرجوع عن الاول وهي في هذه الحالة
 عاطفة كما قال الصغار كقوله تعالى ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة
 بل زعمتم ان لن نجعل لكم موعدا وقوله ام يقولون افترأه بل هو الحق من ربك
 انتقل من القصة الاولى الى ما هو اهم منها وزعم صاحب البسيط وابن مالك
 انها لا يقع في القرآن الا بهذا المعنى وليس كذلك انتهى ملخصا قال ابو حيان
 في البحر العطف بيل الاضراب عن الحكم الاول وثباته للثاني على جهة ابطال الاول
 او الانتقال فاما في كتاب الله تعالى في الاخبار فلا يكون الا للانتقال فاستفاد من الجملة
 الثانية ما لا يستفاد من الاولى انتهى ثم قال ما بعد بل لا يعمل فيما قبلها انتهى
 (قوله ثم الاضراب انما يصح اذا احتمل الصدر الرد والرجوع وهو في الاخبار
 دون الانشاء) يعني ان الاضراب عن صدر الكلام بهذه الكلمة انما يصح
 اذا كان صدر الكلام محتملا للرد والرجوع نحو جاءني زيد بل عمرو في الاثبات
 واما في النفي فيحتمل الوجهين كما سبق واما في الانشاء فلا يمكن الرجوع عما وقع
 كقول الرجل لامرأة المدخولة انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلثا (قوله
 لان التدارك للكذب ولا في الكذب في الانشاء كما ظن صاحب التقيج الخ) الا ترى

ان الرجل اذا قال ر جل طلق امرأتى فلانة بل فلانة يملك الوكيل تطبيق الثانية
 دون الاولى لان الرجوع عن التوكيل صحيح فكان اضربا عن الاول اثباتا للثاني
 مع انه انشاء كذا قوله اضرب زيدا بل عمرا (قوله بخلاف قوله له علي درهم
 بل درهمان فانه يلزم درهمان) اقول هذا رد قول زفر وقياسه قال زفر فممن قال
 لفلان علي الخ انه يلزم ثلثة الاف لان هذه الكلمة لتسار ك الغلط بالرجوع
 عن الاول وباقامة الثاني مقامه لكن الرجوع عن الاول بعقد الاقرار باطل
 واقراره بالالفين علي وجه الاقامة مقام الاول صحيح فيلزمه موجب الاقرارين
 وهو المالا ن كالمقال لامرأته انت طالق واحدة بل ثنتين وهو مدخول بها تطليق
 ثلثا بالاجماع لانه انشاء لا يحتمل الرد والرجوع وكذا في هذا (قوله استحسننا) اي
 يلزمه درهمان لا غير وهو في الاستحسان وفي القياس يلزمه المالا ن وهما الثلثة كذا
 في المبسوط (قوله لان المراد بهذا الكلام عادة التدارك بنفي ما اقربه اولا لا بنفي
 اصله) اي لان هذه الكلمة وضعت لتدارك الغلط الا ان المراد منه في مثل هذا
 الكلام في العادة تداركه بان ينفي انفراده ويراد بالجملة الثانية كمالها بالجملة الاولى
 وهي المقرب بها يعني المراد نفي الجملة الاولى على سبيل الانفراد واثباتها على سبيل
 الانضمام والاجتماع الا ترى ان الالف وهي المقربه اولاداخله في الالفين (قوله
 فلو صح التدارك بنفي اصله لاجتمع النفي والاثبات في شيء واحد) اي فلو كان
 التدارك بنفي الدرهم الاول اصلا واثبات الثانية مقامها لاجتمع النفي والاثبات
 في الدرهم الاول الداخل في الجملة الثانية وهذا محال ولا وجود للدرهمين
 بدون الدرهم فثبت ان تدارك الغلط في هذا الكلام باثبات الزيادة التي تنفاه
 في الكلام الاول من حيث التقدير كانه قال علي درهم لا غير ثم تدارك النفي بقوله
 بل درهمان يعني غلطت في نفي الدرهم عنه بل معه درهم آخر (قوله كما يقال
 سني ستون بل سبعون) وكما يقال اكلت لقمة بل لقمتين وكلت كلمة بل كلمتين
 وحجت حجة بل حجتين كان استدراكا لنفي الانفراد عنها واخبارا باكل لقمتين
 وتكلم الكلمتين وبمحبتين وبزيادة عشرة على ستين احترازا من الغلط وهذا الزام
 بين واقدام قوي لاصحابنا علي زفر بخلاف الطلاق في قول من قال لامرأته انت
 طالق واحدة بل ثنتين انها تطليق ثلثا بالاجماع لانه انشاء وهو الاخراج
 من العدم الى الوجود واذا وجد الشيء في الواقع لا يمكن تداركه بان يجعل غير
 موجود في الواقع لانه غير مالك ابطل الاول فلا يجوز استدراكه فليزماه حتى
 لو قال كنت طلق امرأتى امس واحدة بل ثنتين كان اقرارا بالثنتين عندنا

خلافا لفرسنا قلنا ان تدارك الغلط في الاخبار يمكن وعلى هذا الوقال على القان
 بل الف او على الف جواد بل ز يوف يلزمه از يد المالين وافضلها وهما الالفان
 والجواد في الاستحسان لانه قصد استدراك الغلط بالرجوع عن بعض ما قر به
 او لا ووصفه فلم يعمل وفي القياس يلزمه المالا كذا في المبسوط اقول هذا الاستحسان
 انما يكون اذا اتفق جنس المال كما ذكر واما اذا اختلف المال بان قال على الف درهم
 بل الف دينار يلزمه المالا لا لانه لا يمكن ان يجعل منه لان الاول غير داخل في الكلام
 الثاني (قوله ولكن للاستدراك) اي لكن بالتخفيف وضع للاستدراك بعد النفي اعلم
 ان كلمة لكن بتشديد النون للاستدراك لكنها من الحروف الناصبة كان وان تدخل
 بين الجملتين وكلمة لكن بالتخفيف للاستدراك ولكنها من الحروف العاطفة تدخل
 بين المفردين والجملتين يستدرك بها ما يقدّر في الجملة التي قبلها من التوهم نحو
 قولك ما جاني زيد لكن عمرو فعل المخاطب ان عمرا جاء ايضا فزال ذلك الوهم
 واستدرك التوهم انه جاء فصارت ثابتة بل لكن اثبات ما بعده فاما نفي الاول
 فنبت بحرف النفي بخلاف كلمة بل فان نفي الاول ثابت بحسب وضع بل (قوله بعد
 النفي ان دخلت المفرد) يعني لا يستدرك بل لكن الابدع النفي وفي المغني ان وليهما مفرد
 فهي عاطفة بشرطين احدهما ان يتقدمها نفي او نهى نحو ما قام زيد لكن عمرو
 ولا يقيم زيد لكن عمرو والشرط الثاني ان لا تقترب بالواو قاله الفارسي واكثر النحويين
 وقال قوم لا يستعمل لكن مع المفرد الا بالواو واختلف في نحو ما قام الا زيد ولكن
 عمرو على اربعة اقوال احدها ليونس ان لكن غير عاطفة والواو عاطفة مفردا
 على مفرد الثاني لابن مالك ان لكن غير عاطفة والواو عاطفة جملة حذف بعضها
 على جملة صرح بجمعها قال والتقدير في مقام زيد ولكن عمرو ولكن قام عمرو وكذا
 في ولكن رسول الله وخاتم النبيين وعلة ذلك ان الواو لا يعطف مفردا على مفرد
 بخلاف له في الايجاب والسلب بخلاف الجملتين المتعاطفتين فيجوز تخالفهما
 فيه نحو قام زيد ولم يقم عمرو والثالث لابن عصفور ان لكن عاطفة والواو زائدة
 لازمة والرابع لابن كيسان ان لكن عاطفة والواو زائدة غير لازمة انتهى اقول انما
 قبل المص بقوله بعد النفي للفرق بين لكن وبل اعلم ان الفرق بينهما من وجهين
 احدهما ان لكن اخص من كلمة بل في الاستدراك لان كلمة بل للاستدراك بعد
 الايجاب نحو قولك ضربت زيدا بل عمرو او بعد النفي نحو ما جاني زيد بل عمرو ولا يستدرك
 بل لكن الابدع النفي لا تقول ضربت زيدا لكن عمرا واما تقول ما ضربت زيدا
 لكن عمرا وهذا معنى قول المص للاستدراك بعد النفي وهذا في عطف المفرد على

المفرد فان كان في الكلام جملة ان مختلفتان جاز الاستدراك بل كن في الايجاب ايضا
 كقولك جاني زيد لكن عمرو لم يجيء والثاني ان موجب الاستدراك بهذه الكلمة اثبات
 ما بعده فاما في الاول فليس من احكامها بل يثبت ذلك بالنفي الموجود صريحا
 بخلاف كلمة بل فان وجوبها وضعا في الاول واثبات الثاني توضيحه ان في قولك
 ما جاني زيد لكن عمرو انتي مجيء زيد بصريح النفي لا بكلمة لكن فانه اوسكت
 عن قوله بل عمرو لا يثبت النفي بل يثبت الثبوت وهو ضده وهذا التحقيق هو الفرق
 بينهما من وجهين (قوله ويجب اختلاف طرفيهما) اي طرفي لكن ان دخلت
 الجملة (قوله نفيًا واثباتًا لفظًا نحو جاني زيد لكن عمرو لم يجيء) فقوله جاني زيد جملة
 موجبة فقوله عمرو لم يجيء جملة منفية فقد حصل الاختلاف وجاز الاستدراك
 بل كن في الايجاب ايضا وليس لحرف العطف فيه حظ كما يكون في قولك ماضرب
 زيدا لكن عمرا كذا ذكره الشيخ عبد القاهر فتبين بهذا ان قوله للاستدراك بعد النفي
 مختص بنعطف المفرد على المفرد دون الجملة على الجملة (قوله اومعني نحو سافر زيد
 لكن عمرو حاضر) اي لكن عمرو لم يسافر (قوله بشرط اتساق الكلام الخ)
 يعني ان لكن وضع للاستدراك بشرط اتساق الكلام والمراد من الاتساق الانتظام
 والمناسبة وامكان التوفيق بين المتناقضين في الظاهر لامتثالهم في اصل الواجب
 لان الاختلاف في السبب لا يمنع التوافق فيسببه (قوله وذلك بطريقتين) اي ذلك
 الاتساق يحصل بطريقتين (قوله الاول ان يتحقق بين اجزاء الكلام الخ) اي
 يكون بعض الكلام متصلا ببعض فلا يكون منفصلا ليمكن تعلق النفي بالاثبات
 (قوله والثاني ان يكون محل الاثبات) اي ان يكون محل اثبات الحكم فيسببه غير محل
 نفي الحكم عنه ليمكن الجمع بين النفي والاثبات والايقاع التعارض بين اول الكلام
 واخره (قوله فان الكلام لما اتسق صح الوصل بل كن وحل على الخطأ في السبب
 لا الواجب الخ) فان كلام المقر له مع كلام المقر لما توافقا لانها اتفقا في اصل الواجب
 صح الوصل بل كن وانا اختلفا في السبب وهو القرض لان المقر له في تلك الجهة
 واثبت جهة اخرى وهي الغصب ومانني اصل الواجب لانه صدقه في الاقرار
 باصل المال والمقصود في الاقرار الاحكام لا الاسباب فبقي الكلام متسقا موافقا
 فصح الاستدراك حاصله لانفاوت في الحكم بين السيدين لان الاسباب مطلوبة
 للاحكام فعند عدم التفاوت يتم تصديقه له فيما اقر به فليزم المال بخلاف ما اذا
 شهد احد الشاهدين بان الالف عليه بسبب الغصب وشهد الاخر بان الالف عليه
 بسبب القرض لا تقبل وان اتفقا في اصل المال لان المدعى يصير مكذبا احدا

الشاهدين في بعض ما شهد به وذلك يبطل الشهادة واما تكذيب المقر له بالمقر
في بعض ما اقر به فلا يوجب بطلان الاقرار فافترا كذا في الكشف (قوله يكون
ما بعد ها كلاما مستأنفا) اى يجعل لكن مع ما بعدها كلاما مبيداً لانه غير
متسق (قوله كقول المولى لأمته تزوجت بغير اذنه الخ) لم يذكر القيد بمائة حتى
يقع النفي على اصل النفي بيانه لما قال لا اجيز النكاح انفسخ النكاح الاول فلا يمكن
اثبات ذلك النكاح ببعثه بمائتين فيكون نفي ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم
انه غير متسق لحملنا قوله لكن اجيزه بمائتين على انه كلام مستأنف فيكون اجازة
النكاح اخر مهره مائتان لكن هذا يخالف لما قال البردوى انه قال قال في نكاح
الجامع في امة تزوجت بغير اذن مولاه بمائة درهم فقال لا اجيز النكاح بمائة لكن
اجيزه بمائة وخمسين اوان زدتن خمسين ان هذا نفسخ النكاح وجعل لكن مبيداً
لان الكلام غير متسق لانه نفي فعل واثباته بعينه فلا يصلح للتدارك انتهى اقول وجه
كون هذا الكلام غير متسق لان محل النفي وهو النكاح غير محل الاثبات وهو النكاح
فكان متناقضاً فلا يمكن الاستدراك لان النكاح المنعقد بمائة اذا بطل بنفيه لم يبق شئ
حتى ينعقد بمائتين هذا مسلك المتعول في قول امرئ القيس على لاحب لا يهتدى
بمناره وكذا مسلك المفسرين في قوله تعالى لا يستلون الناس الخافوا وغيرهما (قوله وانما
يكون متسماً اوقال اجيزه بمائة الخ) اقول هذا عبارة التلويح ومسلك التوضيح
ويؤيد قولهما ما صرح قاضيهان في شرح الجامع وهو الموافق لما تقر عندهم
من ان النفي في الكلام راجع الى القيد بمعنى انه يفيد برفع جميع الحكم بذلك القيد
لارفعه عن اصله بل انه يفيد اثباته متقيداً بقيد اخر انتهى حاصله في صورة القيد
نكاح مقيدوا بطل الوصف ليس ابطال الاصل (قوله هذا هو الموافق لرواية الجامع
وكتب الاصول الخ) فيه بحث من وجهين اما اولاً فلان اكثر رواية الجامع بقيد
المائة اعني لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائة وخمسين الخ وثانياً ان شراح
البردوى ذكروا بقيد المائة حاصل ما ذكره مآقوله السيد السند في شرح المفتاح
ان اعتبر دخول النفي على المقيد اولاً ثم اعتبر القيد ثانياً كان القيد وارداً على
النفي مقيداً لنفيه انتهى محو قوله تعالى لا يستلون الناس الخافوا اى لا سؤال فيكون
الخافا وقد صرح على انه من باب قول امرئ القيس * على لاحب لا يهتدى
بمناره * لا يريد ان يثبت لهذا الطريق مناراً وينفي عنه الاهتداء انما يريد نفي المنار
فتنفي الهداية به لا ينفى وجود الهداية وكذا قول الافق الاودى * بمهمه ما لا
ابس به * حس بما فيه له رسبس * لا يريد ان بهذا القرائن لا حس له انما يريد

لا انيس به فيكون حسا وكذا قوله لا تنفعهم شفاعته الشافعين اى لا شافع لهم
 فتفهم شفاعته حاصله ان القضية السالبة لا تستلزم وجود الموضوع بل
 كما يصدق بوجوده يصدق بعدمه فاذا قيل ما جاءنى قاضى مكة صدقت القضية
 وان لم يكن بمكة قاضى (قوله والا يلزم العتب في ذكر القيد الخ) يعنى لو كان المراد
 نفي القيد وهو فعل النكاح لكان ذكر القيد وهو وصف المائة ضايعا عيبا ولكان
 زيادة في اللفظ ونقصا في المعنى المراد (قوله اجاب بالمنع) اى راجب صاحب الكشف
 المعترض بالمنع (قوله بل هو راجع الى الذات المقيدة) اى بل المنفى في قوله لا اجيزه
 بمائة راجع الى فعل النكاح وهو الذات المقيدة بمائة (قوله دون مجرد القيد) اى ليس
 راجع الى مجرد القيد بل نفي القيد باعتبار نفي المقيد لان عدم وجود المقيد يقتضى عدم
 وجود القيد بالضرورة (قوله وانما يلزم العتب اولم يفيد الاحتراز عن مقيد) اى انما يلزم
 ذكر العتب بذكر القيد اذا كان النفي راجعا الى المقيد لو لم يفد ذكر القيد الاحتراز
 عن مقيد آخر بغير مائة وهو النكاح الاخر المقيد بقيد المائة على ان يكون
 ذكر القيد لغرض آخر كان يكون المراد نقض نكاح من اثبت ذلك الوصف
 فيكون هذا الكلام غير منسق مع قيدة لان حمل النفي هو النكاح غير محل الاثبات
 وهو النكاح فكان مشاقتضا (قوله مما يشهد به نقل ائمة العربية الخ) اقول هذا
 مشترك الزام لان ائمة العربية وصامة المفسرين صرحوا بارجاع النفي الى القيد
 في قول امرئ القيس على لاجب لا يهتدى بمناره وقالوا لا يريد ان يثبت لهذا
 الطريق منارا يبنى منه الاهتداء انما يريد نفي المنار فتبنى الهداية به اى لا فانار
 لهذا الطريق فيهتدى به وقالوا في قول الافق الادوى * بمهمه ما لا انيس به
 حسن فا فيه له رهنس * لا يريد ان بهذا القفر انيسا لا حسن له انما يريد لا انيس به
 فيكون له حسن كما سبق (قوله بمعنى انه لا يدل على نفي اصله على الاطلاق الخ) والا
 لكان ذكر القيد ضايعا اقول هذا حجة للمعجب الا ترى ان القضية السالبة المشتملة
 على مقيد نحو جاني رجل شاعر يحتمل ان يكون نفي المسند باعتبار القيد يقتضى
 المفهوم في المثال المذكور وجود رجل ما غير شاعر وهذا هو احتمال راجح متبادر
 فيدل على ثبوت محنى الاصل وهو الرجل مطلقا لا الرجل المقيد بشاعر بل هو
 غير شاعر فثبت ان النكاح المقيد بقيد المائة ضير النكاح المقيد بقيد الزيادة
 فيكون غير منسق فيكون حجة للمعجب (قوله بل ربما يدعى دلالة على نبوت الاصل
 مقيدا بقيد آخر) اقول فيه بحث من وجهين احدهما ان لفظ ربما يقتضى
 ان يكون التعليل قاصرا عن العمل لان المدعى هام والدليل خاص فتأمل وثانيهما

ان دلالة على ثبوت اصل النكاح مقيدا بقيد آخر لا يقتضي ان يكون المقيد هو النكاح المذكور بقيد المائة بعينه بل غيره كما سبق فلا يكون مستقما ايضا مع ذكر القيد فهو عين جواب السجيب (قوله اذا افاد الاحتراز عن مقيد آخر ام يكن الفعل المنفي غير المثبت الخ) اقول فيه بحث لانه اذا اعتبر دخول النفي اولا هل المقيد ثم اعتبر القيد ثانيا وادنا على المنفي مقيدا للنفي افاد الاحتراز عن مقيد آخر فيكون الفعل المنفي وهو النكاح في قوله لا اجيز النكاح بائة عين المثبت في قوله لكن اجيزه بما شئت بقطع النظر عن القيد لان معنى النكاح في المنفي هو المعنى في الاثبات بعينه لان لفظ النكاح منفيها كانا او مثبتا وضع له معنى واحد فيكون نفي فعل النكاح اثباتا بعينه وليس هذا من قبيل الشيء فيه معنى الشيء حتى يفرق بينهما كما قال الشيخ عبد القاهر في ذلك بل الاحتراز يفرق بين ان يكون في الشيء معنى الشيء وبين ان يكون الشيء الشيء على الاطلاق نبيذ ذلك انهما لا يكونان سواء انتهى وانت خير ان النكاح المنفي ليس بمعنى ان يكون في الشيء معنى الشيء بل عينه فتأمل (قوله فالاولى في الاعتراض ان يقال ابتداء لانسلم ان قوله لا اجيزه الخ) اقول الاعتراض على هذا الوجه مشهور بين القوم وان كان الاعتراض بقوله بل يفيد نفي مقيد واشبات مقيد آخر الخ يكون اعتراضا هل قول محمد في الجماع لا على تأويل صاحب الكشف فتأمل (قوله واولا احد ما فوفقه) اي فوق الاحد بمعنى الواحد وهو اول العدد يقول احد واثنان واحد وعشرون واحدى عشر يعني ان الاحد قد يكون اسما لعدد مخصوص بمعنى الواحد وهمزة حيث منقابلة عن الواو لان اصله واحد بفتحين وكسر الحاء لغة ويقع على الذكر والانثى ويقع مراد فالواحد في موضعين سمايا واحدا وصف اسم الباري تعالى فيقال هو الواحد وهو الاحد لاختصاصه بالاحدية فلا يشركه فيها غيره ولهذا لا يثبت به غير الله تعالى فلا يقال رجل احد ولادهم احد ونحو ذلك والموضع الثاني اسماء العدد للعلبة وكثرة الاستعمال فيقال احد وعشرون وواحد وعشرون وفي غير هذين يقع الفرق بينهما حسا في الاستعمال بان الاحد انق ما يذكر منه فلا يستعمل الا في التجدد لما فيه من العموم وتأنينه لا يكون الا بالالف لكن لا يقال احدى الامع غيرها نحو احدى عشرة وغيرها وجهه اسما مثل سبب واسباب وقال ثعلب وليس لاحد جمع واما الاحاد فيجوز ان يكون جمع الواحد مثل شاهد واشهاد وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب يستوى فيه المذكور والمؤنث والمثنى والمجموع وهمزة اصلية وهو في معنى العموم ولا يستعمل الا في ذوى العقول وقيل ان الاحد يكون بمعنى شيء

وهو موضوع للمعروف فيستعمل لغير العاقل ايضا نحو ما في الدار من احد اى من
 شئ ما فلا كان او غير ما قل ثم يستثنى فيقال الاجارا ونحوه فيكون الاستثناء متصلا
 وصرح بعضهم باطلا في احد على غير العاقل لانه يعنى شئ وفي التلويح قال
 ولا يستعمل في الايجاب اصلا كذا ذكر آئمة اللغة انتهى وقال في المطول انه
 لا يستعمل في الايجاب الامع كل وقال السيد السند لا يستعمل في الايات اصلا اقول ما
 ذكره في التلويح موافق لكلام آئمة اللغة والنحو وما ذكره في المطول مذهب آخر
 ذكره رابطة لمذهبين اوترك الاستثناء اعتمادا على الشهرة او على ما ذكره ثم
 او يكون المراد لا يستعمل في الايجاب منفردا فلا يحتاج الى الاستثناء وقال الشيخ
 عبد القاهر في دلائل الإعجاز ان احد لا ينفع الا في النفي نحو قولنا ما احد الا وهو
 وما يجري مجرى النفي من النهي والاستفهام وان من الزيادة في ما من الله الا الله
 كذلك لا يكون الا في النفي انتهى وفي الجوهرى وتقول لا احد في الدار ولا تقول
 فيها احد فيستوى فيه الواحد والجمع والمؤنث قال الله تعالى لئن كان احد
 من النساء وقال فامنكم من احد عنه خارجين انتهى ملخصا وفي الكشف وتقول
 ما كان فيها احد خير منك وما كان احد مثلك فيها وليس احد فيه خير منك
 فكما قدمته كان احسن والتقديم والتأخير والافاء والاستقرار عربى جيد كثير
 قال الله تعالى ولم يكن له كفوا احد انتهى ملخصا اقول هذا مخالف لما قاله صاحب
 الجمل ما كان احد مثلك ولم يكن مثلك احدا لان الخبر هو المقصود بالنفي فاذا قل
 ما كان مثلك فقد نفى مماثلة كل احده واذا قل ما كان مثلك احدا وجب ان يكون
 المنفى احديا وهى الانسانية فيصير المعنى ما مثلك انسانا ويكون المائل له مثبعا
 وانما في الانسانية عنه والمثل مثبت فالتفصيل في اما لى ابن الحاجب (قوله وهو
 شيطان فصاعدا) اى فوق الاحد شيطان او اكثر يعنى ان او موضوعا لاحد الشيطان
 او لاحد الاشياء على ما ذكره المتقدمون واما على ما ذكره المتأخرون فليها مفسران
 انتهت الى اثني عشر كذا في المعنى (قوله اخبرت هذه العبارة للاختصار) يعنى
 اختبر لفظ احد على الواحد مع ان المراد به الواحد للاختصار اقول اختيار الاحد
 في العدد لكثرة دورانه واستعماله تقول احد عشر واما في هذا المحل فلا كثرة
 في استعماله الا ان يقال استعمال الاحد كثير من استعمال الواحد فالاولى ان يقال
 اختيار هذه العبارة مع الاضافة لانه مبهم غير معين قال ابن يعيش وفي احد من
 الابهام ما لبس في واحد تقول جاءني احدهما او احدهم والمراد واحد غير معين
 (قوله فيوجب الشك في الاخبار) نحو ليتنا يوما او بعض يوم (قوله لا يعنى انه

موضوع له الخ) هذا بما قال فخر الاسلام ان اول موضع للشك لان الشك ليس
 بامر مقصود يقصد بالكلام وضعها انتهى اقول اراد فخر الاسلام رد ما ذكره
 القاضي ابو زيد في التقويم ان كلمة او وضعها للشك في الاخبار اذا دخلت
 في الانشاء فلا يتصور فيها شك فكان للتخير انتهى لكن ما ذكره القاضي
 ابو زيد اولى بما ذكره فخر الاسلام والمص لانه مذهب عامة الفقهاء قال الزمخشري
 في الفصل في بحث او واما في الخبر انها للشك وفي الامر انها للتخير والاباحة
 وذكر في المفتاح ان او في الخبر للشك وفي الامر للتخير فتأمل (قوله لان وضع
 الكلام للافهام) يعني ان المقصود من وضع الكلام افهام الخ لا ثبوت والشك
 يوجب خللا في الافهام لانه يوجب الابهام فلا يكون مطلوبا اولان الشك
 ليس بمقصود في عرف الناس حتى يوضع له لفظ فان قيل قد وضع لفهوم الشك
 لفظ الشك فثبت انه مقصود حيث وضع له لفظ قلت وضع له لفظ الشك للتعبير
 عن موجب الشك اذا وقع الشك ضرورة وهذا لا يدل على كونه مقصودا بالوضع
 في مقاصدهم ولان لفظ الشك وضع لفهوم الشك فلو كان اول الشك وضعه لالزم
 الترادف وهو خلاف الاصل (قوله بل بمعنى انه اكثر ما يحصل من محل الكلام
 وهو الاخبار) اي بل بمعنى ان الشك اكثر ما يحصل من محل الكلام هذا جواب
 سؤال مقدر تقديره ان كلمة او في الاخبار للشك فعل انها وضعت للشك فاجاب
 بقوله بل بمعنى انه اكثر الخ حاصله انها وضعت في الاخبار لان يفضى الى الشك
 باعتبار محل الكلام لا باعتبار كلمة اوبى انه ان قوله جاء زيد او عمرو اخبار عن مجيء
 احدهما ولا شك ان فعل المجيء وجد من احدهما معينا لان صدور الفعل من غير
 معين في الواقع محال ثم بالاضافة الى احدهما غير معين فلا ينقل الفعل من المعين
 الى غير المعين بل يبقى مضافا الى المعين كما كان واما وقع الشك لجهله بالذي وجد
 منه الفعل فتبين ان تشكك جاء من قبيل المحل لامن قبيل اولان الفعل مستند
 الى واحد معين في الواقع الا ترى انها استعملت في الانشاءات ولا يمكن الشك فيها
 فثبت انها لاحد الشكين ولان الشك لو كان موضوعه لما سقط عنه موضوعه
 الاول وكذا التخيير ثبت باعتبار محل الكلام كالشك في الخبر باعتبار المحل هذا
 المذكور عبارة البرهان وقال صاحب الكشف والصحيح ههنا ان كلمة او كلمة
 تشكيك فاذا قلت رأيت احدا او زيدا لا تكون مخبرا عن رؤية كليهما ولكنك
 تكون مخبرا عن رؤية كل واحد منهما على سبيل الشك الا انها اذا استعملت
 في اليجاب والاوامر والنواهي لم يوجب شكاً لان الشك انما يتحقق عند

وفي الزركشي روى البيهقي
 في سننه عن ابن جريح قال
 كل شيء في القرآن فيه او للتخيير
 الا قوله تعالى ان يقتلوا او
 يصلبوا ليس بمخير فيهما
 قال الشافعي وبهذا اقول
 انتهى

التباس العلم بشيء وذلك انما يكون في الاخبارات فاما الانشآت فلا تصور فيها
شك ولا التباس لانها لا ثبات حكم ابتداء وما ذكر القاضي ابو زيد مذهب عامة
الحجة وخالفه فخر الاسلام وشمس الأئمة في ذلك فقال هذه الكلمة ليست لتشكيك
انتهى اقول الاوجه عندي ما قاله صاحب الكشف كما قلنا قبل وهو مسالك
القاضي ابو زيد وهو مذهب عامة الحجة ثم قال وقال المصنف وشمس الأئمة ان كلمة
او وضعت لاحد الشبهين او الاشياء غسيرة عين ولم توضع للشك وكذا في كثير
من كتب النحو انتهى فتأمل (قوله فان الاخبار بمعنى "احد الشخصين يكون
غالب الشك المتكلم فيه) الا ترى انك اذا قلت رأيت زيدا او عرا لا تكون مخبرا عن
رؤيتهم صا جيبا بل تكون مخبرا عن رؤية واحد منهما على سبيل الشك لعدم
علمك ان الجائي احدهما بعينه (قوله وقد يكون تشكيك السامع) اي وقد يكون
الاخبار بمعنى "احدهما مع علم بعينه لتشكيك السامع لغرض الابهام وهو
اخفاء الامر على السامع مع العلم به كقوله تعالى وانا اوتيناكم لعلى هدى او في ضلال
مين وقوله تعالى اتاهم امرنا ليلا او نهارا فهذا ابهام مع علم تعالى لان الشك
محال على الله تعالى وقوله تعالى الى مائة الف او يزيدون فان قلت يزيدون فعل
ولا يصح عطفه على المجزور بالي فان حرف الجر لا يصح تقديره على الفعل ولذلك
لا يجوز مررت بقسم ويصدق على تأويل قائم وقاعد قلت يزيدون خبر مبتدأ
محذوف في محل رفع والتقدير او هم يزيدون قاله ابن جني في المحنوس وجاز عطف
الفعلية على الاسمية وعكسه ما ولا لا شترأتهما في مطلق الجلية (قوله وقد يكون
لمجرد ابهام واظهار بصفة) اقول هذا ليس بمغايير لقوله وقد يكون لتشكيك
السامع لغرض انه لان قوله تعالى وانا اوتيناكم الخ مثال للابهام في المعنى وغيره
وزاد المصنف قوله واظهار بصفة الخ من عنده وجعله مغاييرا للابهام المطلق
(قوله ذهب بعضهم الى انه للشك الخ) المراد بالعض القاضى ابو زيد وطامة
الحجة لان القاضي ابو زيد صرح في تقويمه ان كلمة او وضعت لتشكيك
في الاخبارات وهذا مذهب عامة الحجة وذكر في المفصل وقال اوفى الخبر للشك
وكذا ذكر في المفتاح اوفى الخبر للشك كما سبق (قوله والظاهر انه لا نزاع لانهم
لم يريدوا التبادر الذهن اليه الخ) اي الى الشك عند الاطلاق ولم يلزم من تبادر
الذهن الى الشك عند الاطلاق للشك من الواضع او من السامع من العرب بالتواتر
(قوله وما ذكره من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه الخ) اي وما ذكر
فخر الاسلام وشمس الأئمة والمنقذون من الحجة من ان كلمة او وضعت لاحد

السبئين او الاشياء لان المقصود من وضع الكلام افهام الناس والشك يوجب
 دخلا في الافهام لانه يوجب الابهام فلا يكون مطلوبا كما سبق (قوله انما يدل
 على ان اولم توضع للشك الخ) ولم يلزم من هذه الدلالة اثبات عدم وضع اوللشك
 كما يلزم من تباعد الذهن الى الشك وضع اوللشك فيكون النزاع بينهما افظيا
 لاحقيقا وهو الظاهر (قوله والا فالشك ايضا) يعني يقصد افهامه اي وانما يدل
 ما ذكره على ان اولم توضع للشك بل كان نصا على ان اولم توضع للشك فلفظ
 الشك ايضا اي كلفظ او معنى يقصد افهامه مع ان لفظ الشك موضوع لمفهوم
 الشك فيلزم انه مقصود حيث وضع له قامت في الجواب وضع لفظ الشك لذلك
 المعنى للتعبير عن موجب الشك اذا وقع الشك ضرورة وهتذا لا يدل على كونه
 مقصودا بالوضع في مقاصدهم ولان لفظ الشك وضع لمفهوم الشك فلو كان
 اوللشك وضع للزم الترادف وهو خلاف الاصل والصحيح ان النزاع بينهما
 حقيقي لان القاضي الامام وغيره قالوا وضعت اوللشك وقال بعض الاسلام وشي
 الائمة وغيرهما لم يوضع للشك لكن ذكروا كل واحد من الطرفين دلائل المعقول
 الذي يدل على مدعى كل واحد منهما (قوله ولهذا يوجب او التخيير في الانشاء)
 اي وليكون او يوجب الشك في الاخبار يوجب التخيير في الانشاء يعني اذا استعملت
 اوفى الانشاء اي الابتداء تناولت احدهما من غير شك تقول انت زيدا او عمرا
 فيكون او التخيير باتساع احدهما بغير معين لان الانشاء ابتداء وليس فيه شيء
 موجود قد شك فيه كما يكون في الخبر والتخيير هو الواقعة بعد الطلب وقيل ما يمنع
 فيه الجمع نحو تزوج هذا او اختها وخذ من مالي درهم او دينارا فان قلت فقبله مثل
 العلماء بابق الكفارة والفدية للتخيير مع امكان الجمع قلت لا يمنع الجمع بين الاطعام
 والكسوة والتحرير الا ان كل منهن كفارة ولا بين الصيام والصدقة والنسك
 الا ان كل منهن فدية بل تقع واحدة منهن كفارة او فدية والباقي فدية مستقلة
 خارجة عن الكفارة والفدية فيمنع الجمع بينهما في كل واحد منهما كفارة او فدية
 (قوله وقد يفيد الاباحة وهي الواقعة بعد الطلب) وقيل ما يجوز فيه الجمع نحو
 جالس الحسن او ابن سيرين وجالس العلماء والزهاد وتعلم الفقه او النحو ومن العجب
 ان المتقدمين من النحويين انهم ذكروا ان من معاني صيغة افعل التخيير والاباحة
 ومثاله نحو خذ من مالي درهم او دينارا وجالس الحسن او ابن سيرين ثم ذكروا
 ان تقيدهما ومثلهما بالثالين المذكورين كذلك وهذا بين الفساد في المعنى كذا
 في المعنى ونازع جماعة في ثبوت هذا المعنى لا ما مع اثباتهم اياه لا واذ دخلت

لأنه الناهية امتنع فعل الجميع نجو قوله تعالى ولا تطع منهم أثما أو كفورا إذا المعنى
لا تفعل أحدهما فأيتهما فعل كان أحدهما فليس المراد منه النهي عن طاعة
أحدهما دون الآخر بل النهي عن طاعتها مفردين أو مجتمعين وزعم ابن مالك
إن أو الإباحة حالة محل الواو هذا مردود لأنه لو قيل جالس الحسن وابن سيرين
كان المأمور به مجامعتهم ولم يخرج المأمور عن العهدة بمجالسة أحدهما هذا
هو المعروف من كلام النحويين ولكن ذكر الشيخ في هذا الكلام على قوله
تعالى تلك عشرة كاملة أن الواو تأتي الإباحة نحو جالس الحسن وابن سيرين ولا تعرف
هذه المقالة للنحويين (قوله والتسوية) عطف بيان للإباحة واللام يذكر
للأمر معنى التسوية (قوله وغير ذلك) أي غير ذلك الشك والتخيير والإباحة
إلى اثني عشر من معاني أو مما يناسب المقام فالتفصيل في النحو (قوله فانه
بمعنى الأمر) أي إنكفر بأحدى هذه الأمور ~~كقوله~~ تعالى والوالدان
يرضعن أولادهن وقوله تعالى وأزواجهن يتربصن بأنفسهن أقول لأحاجة
إلى أرباع الإنشاء لأن أو في الخبر يعني بمعنى التوزيع (قوله وسيجيء الفرق
بينه وبين الإباحة) أقول مراده أن النجاة مثلوا الإباحة بهذه الآية ومثل
الاصوليون التخيير بهذه الآية فالفرق بينهما سيجيء فان أردت الفرق الآن
فاستمع لما يتلى عليك فانه أحسن مما سيذكره أعلم أن التخيير فيما أصله المنع ثم
يرد الأمر بأحدهما لأعلى اليقين ويمتنع الجمع بينهما وأما الإباحة فان يكون كل
منهما مباحا ويطلب الاتيان بأحدهما ولا يمتنع الجمع بينهما وإنما يذكر بأوله لإيهام
أن الجمع بينهما واجب لو ذكر الواو ولهذا مثل النجاة الإباحة بقوله تعالى فكفارته
أطعم عشرة مساكين الآية وقوله تعالى ففدية من صيام أو صدقة أو نسك
لأن المراد الأمر بأحدهما رفقا للمكلف فلو أتى بالجمع لم يمنع منه بل يكون أفضل
وأما تمسك الأصوليين بما ذكرناه سابقا أن كلا منهما لا يقع كفارة أو فدية بل يقع
واحدة منهما كفارة أو فدية والباقي قرينة مستقلة خارجة عن ذلك ويؤيد
ما ذكرناه جواب صاحب البسيط بأنه إنما يمتنع الجمع بينهما في المحظور ولا يمتنع
خصال الكفارة لأنه يأتي بمساعدة الواجب تبرها ولا يمنع من التبرع انتهى بيان
قوله إنما يمتنع الجمع بينهما نحو تزوج هذا أو اختها وخذ من مالي درهم أو دينار
وأما في خصال الكفارة يجوز الجمع شرعا وحر فالعدم المحذور فيها لكن المراد
بالتخيير منع الجمع على وجه الكفارة لا المنع من التبرع والقرينة المستقلة بالإباحة منع
الخلو لا منع الجمع على وجه الإباحة فافترقا (قوله ففي قوله هذا حر وهذا الخ)

الفاء فذلك أي إذا كان أو لا أحد الشككين المذكورين ففي قول الرجل أعبدية
هذا حر أو هذا لا يعتق أحد منهما نظرا إلى احتمال الحرية ويعتق نظرا إلى
احتمال الانشائية لأن إنشاء إيجاد الحرية في الحال فوجب أن يختار الرجل العتق
في أيهما شاء بأن بين في أحدهما جبرا لأن هذا القول بمنزلة قوله أحدكما حر (قوله
وهو علة لقوله لا يعتق) أي قوله لجمعة علة لقوله المؤخر وهو لا يعتق وبوجب قدمت
عليهما (قوله جهنهما) مفعول لجمعه (قوله أي جهتي الأخبار والانشاء فانه
أخبار لغة وهو ظاهر) أي هذا الكلام يحتمل أن يكون خبرا لانه في الأصل خبر كما تقول
أحدكما حر (قوله وإنشاء شرما وصرفا) أي هذا الكلام إيجاد الحرية في الحال
شرما وصرفا لكن يحتمل الخبر (قوله لانه لم يتحقق الحرية بغير هذا اللفظ الخ)
هذا جواب سؤال مقدر تقديره أن هذا الكلام أخبار حقيقة فكيف يكون
إنشاء شرما وصرفا فاجاب بقوله لانه لم يتحقق الحرية الخ أقول الأولى أن يقول
لم يتحقق الحرية بغير لفظ الخبر فتأمل (قوله فلو كان خبرا محضا لكان كذبا)
لأن الخبر يقتضي تقديم المخبر عنه لانه معتمد عليه فاقضى الأخبار عن الحرية سبق
وجود الحرية على الأخبار ليصح الأخبار عنها والحرية ليست بثابتة مقدمة
على الأخبار في الواقع فلو كان خبرا لكان كذبا (قوله فوجب أن يجعل الحرية
ثابتة قبيل هذا الكلام) يعني إذا كان الخبر يقتضي تقديم المخبر عنه والحرية
ليست بثابتة في الواقع فوجب أن يجعل الحرية ثابتة قبل التكلم بطريق الاقتضاء
نصيحنا المداول الخبر كذا في التلويح وشروح البردوي وعندي جواب عند
أول الأبواب صواب وهو أن يقال هذا الكلام إنشاء شرما في الحال كأنه قال
أنشأت الحرية احترازا عن الإلغاء والكذب حاصله أن في هذا الكلام احتمال
خبر وإنشاء واحتمل الانشاء راجع إلى احتمال الخبر وأما على توجيه المص وغيره
فلا يخلو عن الإلغاء والكذب لأن وقوه قبيل هذا الكلام كذب أيضا ويؤيد
ما قلنا ما قاله صاحب الكشف فإذا لم يكن الحرية ثابتة جعلنا هذا الكلام إنشاء
كأنه قال أنشأت الحرية احترازا عن الإلغاء وما قاله صاحب العناية أيضا أن الخبر
يقضي تقديم المخبر عنه على ما عليه وصفه ولم يتقدم الحرية فيما نحن فيه فلم يصح
الأخبار عنها فيجعلنا إنشاء حذرا من اللغو فتأمل (قوله فليجبه الأخبارية لا يعتق
المعتق في الإشارة إليه وإلى الحر الخ) يعني والدليل على كونه أخبارا حقيقة وعلى جهة
الأخبارية لا يعتق المعتق في الإشارة إليه وإلى الحر أن المتكلم لوجع بين حر وعبد
ومطلقة ومنكوحه وقال هذا حر أو هذا أو قال هذه مطلقة أو هذه بمنزلة قوله

احد كما حرا واحديكما طالق يجعل الكلام اخبارا حتى لا يعتق العبد ولا تطلق
 المنكوحة لانه يمكن من العمل بموضوعه الاصلى وهو الاخبار فيكون راجعا كذا
 في البرهان (قوله ولجهة الانشائية يوجب ولاية تعين) يعنى اذا ثبت انه انشاء
 يحتمل الخبر فوجب التحيز والتعين من حيث انه انشاء ومعنى ولاية التعيين ان يختار
 العتق في ايهما شاء بان تبين العتق في احدهما ومن حيث الخبرية يوجب البيان
 والاطهار لا التحيز كما لو اعتق عبدا معينا من العبيد ثم نسي العتق فاخبر ان احدهم
 حر لا يكون له تعين العتق في ايهم شاء بل وجب عليه ان يبين العتق في العبد الذي
 اوقعه فيه اذا تذكر وهذا قول معنى المص فانه مخصوص بالانشاء (قوله يعبر
 عنها بالتحيز فانه مخصوص الخ) ضمير فانه راجع الى التحيز اقول في لفظ التحيز
 تسكف لان التحيز جعل المتكلم المخاطب مخيرا وههنا المخير متكلم ويمكن ان يجاب
 عنه بان يقال ان المصدر رجل على المبني للمفعول لانه جعل نفسه مخيرا لانه لما قال
 هذا حرا وهذا كان الكلام انشاء من وجه واخبارا من وجه ثم اذا بين العتق
 في احدهما معينا كان هذا البيان انشاء من وجه لان الايجاب الاول انشاء لكنه
 غير نازل في المحل المعين لانه اوقع العتق في النكرة حيث قال هذا حرا وهذا
 والنازل في النكرة لا يكون نازلا في المعرفة لان النكرة ضد المعرفة فلا يمكن
 اثبات العتق غير ما اوجبه والعتق في العبد انما نزل به عند البيان
 فكان البيان بمنزلة الانشاء فكانه جعل نفسه مخيرا الى وقت البيان فكان له
 حكم الانشاء (قوله يجمع ذلك التعيين ايضا) اى يجمع ذلك التعيين الجهتين
 المذكورتين الاخبار والانشاء كما جمع قوله هذا حرا وهذا جهتي الاخبار والانشاء
 (قوله فشرط لجهة انشائية صلاحية المحل عند البيان) يعنى لما كان البيان بمنزلة
 الانشاء وكان له حكم الانشاء من هذا الوجه فشرط في العبد الذي بين فيه اهلية
 الانشاء وهى صلاحية المحل عند البيان حتى اومات احد العبدين ثم بين العبد
 الميت لا يصح لانه ليس بمحل الانشاء وان كان محلا للاخبار والاطهار فاعتق الخى
 لان مشايخنا اعتبروا جهة الانشاء في موضع فيه تهمة وجهة الاخبار في موضع
 لا تهمة فيه الا ترى اوقال ابيدبن له قيمة احدهما الغب وقيمة الاخر مائة احد كما حر
 ثم مرض فبين العتق في كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة
 الاظهار لعدم التهمة لان كل واحد من العبدين متردد بين ان يعتق وبين ان لا يعتق
 فكان بمنزلة المكناب فلا يعتق به حق الورثة بخلاف مسئلة الموت وكذا اذا قال
 لامرأتيه احديهما طالق فسأنت احديهما قبل البيان تعينت الباقية لو فوج

الطلاق لعدم المزاج لان الميتة ليست بحل للطلاق فان قال اردت الميتة
بقولي احديهما طالق يقبل قوله في جرماته عن ميراثها لعدم التهمة ولا يقبل
في ابطال الطلاق لان الباقية تعينث لوقوع الطلاق شرعا فلا يقبل قوله
في صرف الطلاق عنها (قوله ووجهه اخباريته صحيح الجبر عليه) اى ووجهه
اخبارية قوله هذا حرا وهذا صحيح الجبر المتكلم على البيان بان بين العتق
في احدهما لان الخبرية توجب البيان والاطهار كما سبق (قوله فانه لا جبر
في الانشاءات) كما لا يكون الجبر للأمر في قوله اضرب زيدا او عمارا لكون الأمر
ان يختار الضرب في ايهما شاء بلا جبر فكذلك في قوله هذا حرا او هذا ان يختار العتق
في ايهما شاء بلا جبر فثبت ان الجبر من حيث الخبرية لان الخبر يوجب البيان
والاطهار فيجبر عليه (قوله وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه)
يعنى قال فخر الاسلام وهذا الكلام انشاء يحتمل الخبر فاوجب التخيير على احتمال
انه بيان حتى جعل البيان انشاء من وجه اظهارا من وجه على ما ذكرنا في مسائل
العتاق في الجامع وان ياديات انتهى ومن دأبه اذا اراد الشمول الى الجامع الصغير
والكبير ذكره مطبقا واذا اراد التخصيص ذكره مقيدا باحدهما والزيادات
اسم كتاب لمحمد ايضا (قوله ولذا اى وليكون اولا احد الشبطين فصاعدا) يعنى
ولهذا الاصل وهو ان اوضحعت لان يتناول احد الشبطين لاعلى التعيين (قوله
الصالح كل منهما الخ) صفة لاحد (قوله لانصاف بالحكم على السوية) اى
كل منهما صالح بان يكون محكوما عليه بالحربة على السوية (قوله نشأ الشك
في الخبر باقتضاء اوفى الكلام) لان اوضحعت لان يتناول احدا الامر من لاعلى التعيين
(قوله والتخيير في الانشاء الخ) اى انشاء التخيير في الانشاء على احتمال انه بيان
حتى جعل بيان المتكلم مرادة منهما انشاء من وجه (قوله ابطلا اى ابو يوسف
ومحمد الخ) اى ولهذا الاصل قال ابو يوسف ومحمد فبين قال لعبد ودايته هذا
حرا وهذا انه باطل لان الحراسم لاحدهما غير معين وذلك الاحد في الدابة غير
محل لاعتق فلا يكون محلا للايجاب صورة فيلغو كلامه كما لو قال احدهما حرا
وابطال الامامين يقتضى ان لا يصح العتق عندهما وان نوى بهذا الكلام
وفي المبسوط يصح بهذا الكلام عندهما ان نوى وتوضيحه ما قال سراج
البردوى ان الكلام لغو لان اولا احد المذكورين وحيث كان محل الايجاب احدهما
غير معين ولما لم يكن احدهما محلا للايجاب لغير المعين لا يمكن صالجا للمعينة
وبدون الصلاحية لا يصح للايجاب اضلا ذكر هذا من حيث المعنى في اصول

شمس الأئمة وقول فخر الإسلام أنه باطل وقول شمس الأئمة لا يصح الإيجاب
 دليل على أنه أن نوى العبد من هذا الإيجاب لا يعتق عندهما وما ذكر في المبسوط
 دليل على أنه أن نوى عبده من هذا الإيجاب يصح ويعتق عندهما لأنه قال إذا
 جمع بين عبده وبين ما يقع عليه العتق من الميت أو الأسطوانة أو حمار فقال
 هذا حرا وهذا أوقال أحدا حرا لا يعتق في قول أبي يوسف ومحمد إلا أن يعينه لأنه
 رد الكلام بين عبده وغيره فلا يتعين الإبانة كما جمع بين عبده وغيره
 وقال أحدهما حرا لا يعتق بدون النية انتهى (قوله لا ما قاله صاحب التنقيح
 وغيره) يعني أن العلة الصحيحة عندهما في بطلان قول المتكلم هذا حرا وهذا
 لعدم صلاحية الدابة بالحربة لا ما قاله صاحب التنقيح وغيره أنه باطل لا يثبت به
 شيء لأن وضع أو لأحد الشبهين أعم من كل منهما على التعيين والأعم يجب
 صدقه على الأخص فالواحد الأعم يصدق على العبد لأن الدابة غير صالح
 للعتق وإنما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد (قوله لما يرد عليه أن إيجاب
 العتق إنما هو على ما يصدق عليه أنه أحد الشبهين لأعلى المفهوم والعام الخ)
 هذا عبارة التلويح بعينها قال السيد السند أحيب بأن العتق لا يتعلق بالمفهوم
 العام ولم يقل أحد من الفقهاء بل ما يتعلق به العتق هو الذات المبهمة وهو الفرد
 المنشرف في الجنس بين الأفراد والذات المبهمة من حيث إنها مبهمة دائرة بين العبد
 والدابة وهي لا تصلح محلا للعتق فبطل قوله وصار لغوا من الكلام وهذا معنى
 كلام المص لأن وضعه لأحدهما الذي هو أعم من الكل انتهى ويؤيده
 ما في التلويح وقال أبو حنيفة لما تضرع العمل بالحقيقة اعني الواحد الأعم فالعدول
 إلى المجاز وهو الواحد المعين أولى من الغناء الكلام وإبطاله والمعين من محتملات
 كلامه إذا قال ذلك في عبدين له يجبر على التعيين انتهى (قوله وإن صح
 أبو حنيفة الخ) وصليته متعلقة بقوله بطلا (قوله لأن خليفة المجاز عنده في اللفظ)
 كما سبق في قوله لا كبريتا منه هذا ابني أن هذا يكون مجازا من العتق لأن العمل
 بالمحتمل أولى كما من الإلغاء عنده (قوله وهي محتمل التعيين حتى لزمه في العبدين) أي
 خليفة المجاز محتمل التعيين حتى لزمه التعيين إياه في العبدين فإن المذكورين لو كانا
 عبدين له تناول الإيجاب أحدهما على احتمال التعيين حتى وجب عليه التعيين
 وأجبر عليه كافي بالإقرار بالجهول وأولم يكن محتمل كلامه لما أجبر عليه (قوله ويتعين
 بموت أحدهما أو به الخ) عطف على قوله لزمه يعني إذا مات أحدهما أو باع أحدهما
 بعد هذا الكلام بشعين الآخر للعتق فعلم أن التعيين محتمله (قوله والعمل بالمحتمل

اولى من الاهدار) يعني حال العمل بالمتأمل عند تذكّر العمل بحقيقته اولى من الالغاء
والابطال (قوله فبلغوا ذكره ضمنية كالوصية لحي وميت) اي اذا كان العمل بالمتأمل
اولى من الاهدار فبلغوا ذكر ما ضمه وصار كأنه قال لعبده حرو سكت كما اذا وصى بثلاث
ماله لحي وميت كانت الوصية كلها للحي بمنزلة ما قال ثلث مالي لفلان وسكت
بخلاف ضم عبد الغير لانه محل لا يجاب العتق ولكنه موقوف على اجازة المالك
فلهذا لا يعتق عبده هناك فان قيل روى ابن سماعة عن محمد انه اذا جع بين عبده
واسطوانة فقال احديكما حر عتق عبده لان كلامه ايجاب الحرية وكذا روى عن محمد
وقال هذا حر او هذا لعبد وجار لا يعتق ما للفرق بينهما قلت الفرق بين المستثنين
ظاهر لان قوله احديكما حر اقيم مقام قوله هذا حر فصح ولو قال هذا حر او هذا
اقم مقام قوله هذا حر او لا فلا يصح هذا الكلام فلا يعتق كذا في الكشف (قوله
فالمعطوف عليه) والمأخوذ من صدر الكلام لا احدا المذكورين بالتعيين (الح) يعني
اذا قال لعبيده الثلاثة هذا او هذا وهذا انه يعتق الثالث وهو المعطوف بالواو لان
المعطوف عليه بيان حكم الاولين لا عينيهما قال علماءنا ان كلمة او اذا دخلت بين
الشئيين كان لا يجاب الحكم في احدهما وكلمة الواو لا يثبت الشرية فيما سبق له
الكلام فصار قوله وهذا معطوف على من كان معتق من الكلام الاول لعل الاول بعينه
او اعلى اثنائي بعينه لانه ليس لكل واحد منهما حظ من الايجاب فلم يصح المعطف
على كل واحد منهما بعينه وانما المعطف على واحد منهما خير عين لان له الحظ
من الايجاب فصار كأنه قال احديكما حر وهذا (قوله وقيل لا يعتق احدهم في الحال
ويكون له الخيار بين الاول والاخيرين (الح) يعني ان الثالث عند الفراء لا يعتق في
الحال ويخير بين الاول وبين الثاني والثالث ان شاء وقع العتق على الاول وان شاء
على الثاني والثالث ودليله ان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ التثنية والجمع فصار معنى
الكلام كأنه قال هذا حرا وهذا وللهذا ذكر في الجامع انه اذا قال والله لا اكلم هذا
او هذا وهذا كان معناه لا اكلم هذا او هذين حتى اذا كلم الاول وحده حنت ولو كلم
الثاني وحده او الثالث وحده لا يحن ولو كلم الاخيرين جميعا حنت اقول سوف
كلامهم يقتضي ان يحن اذا كلم احدا الاولين او الثالث وحده لكن الرواية على
خلاف ذلك (قوله والاول اول لوجهين) اي عتق الثالث في الحال اولى من عدم
عتق احدهم لان العتق خير من عدم العتق ويدل على وجه الاولوية في الاول
ذكره في المتن وعلى مرجوحية الثاني كلمة التمر يص في الشرح (قوله والمذكور في
المعطوف عليه لفظ حر لاجران فتقدير حر في المعطوف اولى) اي تقدير احدهما

حراولى من تقدير وهذا ان حيران يعنى اجاب بعض الفقهاء ان لاوجه للكلام الفراء
 لان خبر المثنى غير خبر الواحد يقال هذا حرو هذا حران فالمدكور في كلامه من
 الخبر قوله حرو وهو صفة فرد لا يصلح خبرا للمثنى ولا يمكن اثبات خبر اخر لان
 المطف الاشتراك في خبر كان مذكورا للاثبات خبر اخر غير مذكور ولا لاثبات خبر
 كان مخالفا للخبر الاول لفظا واما قياسه في الجمين فان الخبر المذكور يصلح للمثنى كما
 يصلح للواحد لان المراد بالخبر قوله لا تكلم هذا ولا تكلم هذين فالخبر وهو قوله لا تكلم
 في المسئلتين سواء (قوله الثانى ان الثانى مغير الاول من الجزم الى التردد فيتوقف
 عليه الخ) اى الوجه الثانى للاولوية ان الثانى وهو قوله او هذا مغير للمعطوف
 عليه من الجزم الى التردد يعنى اوسكت على الاول اوعن الثانى فاوصل الثالث اليه
 حصل الجزم فلما ذكر او هذا نقل الكلام من الجزم الى الشك فيتوقف عليه (قوله
 واجيب عن الاول) اى اجاب عنه صاحب فصول البدايع (قوله بان الظاهر عند
 تقدير الخبر اكل ان لا يجتمع في احد شق التخيير) اى اجيب بان الظاهر عند تقدير
 الخبر اكل من الاخيرين ان لا يجتمع الاخيران في احد شق التخيير (قوله لان افراد
 الخبر المذكور او تقدير) اما رد افراده بالحكم المستقل لا بشريكه كما في مسئلة ان دخلت
 الدار فانت طالق وزينب طالق لا يتعلق الثانى بالشروط لافراد خبره بالذكور وكذا افراد
 الخبر بالذكور تقدير الا ترى لو قال هذه طالق او هذه وهذه ان الثالثة تطلق ويخير الزوج
 في تعيين احد الاولين في الطلاق وقال الفاضل الشريف اجيب بان المعطوف
 في هذا الوجه هو مجموع المثنى والثالث بعد عطف الثالث على الثانى بالواو فلهذا
 لم يحكم على شئ منهما بما يحكم على الاول بل على المجموع من حيث هو مجموع وهذا
 ما صرح به صاحب الكشاف في بيان معنى الواو ات في قوله تعالى هو الاول والاخر
 والظاهر والباطن حيث قال واما الواو الوسطى فعناها الدلالة على انه الجامع بين مجموع
 الصفتين الاولين ومجموع الصفتين الاخيرين فانه جمل المتعدد في حكم الواحد
 بواسطة الواو فيجب ان بلا حظ فيما نحن فيه جهة الواحدة المعنوية دون تعدد
 الصور وحيث يصير او هذا وهذا في معنى هذا ولا شك ان هذا يقتضى
 خبرا مطابقا للتثنية للاحر وحر ونظيره ما سمع من ائمة النحويين انهم يقولون في حلو
 حاض ان ضمير المبتدأ ليس في شئ منهما والازم التناقض بل في المجموع من
 حيث هو مجموع وان اردت ان تعبر عن ذلك المجموع بلفظ واحد قلت هي
 فانهم اعتبروا المتعدد صورة المنفرد حكما غير ان هذا في الخبر وما نحن فيه
 في الخبر عنه ولا ضرر والفرق بالواو وعدمه لا يجدى نفعا للدلالة الواو

على ما يؤيد كدامر الاصل وهو الجملة (قوله وعن الثاني بان مغيرة الثالث تتوقف
على عطفه على الثاني معينا الخ) اى اجاب صاحب فصول البدايع عن الاعتراض
الثاني ايضا بان مغيرة الثالث الاول تتوقف على عطف الثالث على اثنائ متعينا
كافى قوله لانكم هذا ولانكم هذين يعنى اذا تعين تشريك الثالث مع الثاني
بعطفه عليه يجب اختيار الاول وحده او الاخيرين جميعا فيتوقف اول الكلام
على آخره ولم يثبت حرية احد الاولين بل يثبت حرية الاول او الثانى والثالث
جميعا وليس عطفه على اثنائ متعينا فلا يتوقف اول الكلام على آخره وهو
اثنائ (قوله وفيه النزاع) وانت خبير ان هذا خارج عن قانون التوجيه فان المعترض
يمنع عدم مغيرة الثالث بطريق السند وهو قوله لا اكلم هذا وهذا على وجه لا يشبهه
على المناظر صحته فلا وجه للمناقشة بهذا الاسلوب هكذا ذكر المصنف في رد
الحجيب في حاشيته على التلويح حاصله ان السارح وعلما نقوا كون المطف بالواو
للتغير بدليل اقتضاءها للتشريك ووجود الاول فضع المعترض عدم التغير وهو
قوله بان التشريك لا ينافى التغير مستندا بقوله لا اكلم هذا وهذا بل يوجبه ههنا
الخ وهذا منع موجه لا يندفع بما ذكره صاحب فصول البدايع واجاب الفاضل
الشريف عن الاعتراض انه قال لا يخفى ان هذا المنع مكابرة لانك اذا قلت جائى زيد
فقد اثبت المجئ زيد ثم قولك وعمرو ليس الاثبات المجئ وعمرو مجئ زيد
على حاله بلا تفاوت فاما قوله اى قول التفتنازائى فانه اذا لم يكن هذا التشريك
كان له ان يختار الثانى وحده وبعد تشريك الثالث مع الثانى بعطفه عليه ليس له
ذلك بل يجب اختيار الاول وحده او الاخيرين جميعا الخ فامر خارج عن معنى
الواو ولا اعتبار لمثل هذه المغيرات والالزم ان يكون مطلق مفسر زيد لانك
اذا قلت زيد فلان تقول والله ما تلفظت الا بزيد واذا ضمت اليه مطلق
ليس لك ذلك وكذلك كل ثان لا اول انتهى وهذا التقرير يخالف ما قاله التفتنازائى
فى التلويح ان الحرية القائمة بكل تغاير حرية الاخر كما مر فى جائى زيد وعمرو
انتهى اقول ما قاله الشريف احسن مما قاله التفتنازائى لان قول التفتنازائى او لا
ان تقدير المثل فى نحو جائى زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان المجئ المستفاد من جاء
= على كلى يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه من عطف المفردات
دون الجملة وقد عرفت ذلك فى مسألة ترتيب الوضوء انتهى بخالف قوله ثانيا
ههنا تكميلا للجملة الناقصة بتقدير المثل لان الحرية القائمة بكل تغاير الحرية
للاخر كما مر فى جائى زيد وعمرو انتهى فتأمل (قوله وفيه المصادرة) اقول

لأصايرة فيه لأن المعترض أراد منع عدم مغيرة الثالث فأورد لمنعه سندا الذي لا يكون
المدعى عينه ولا جزئه ولا موقوفا على صحته ولا على صحة اجزائه لأن المصادرة
على المطلوب على أربعة أضرب أحدها أن يكون المدعى عين الدليل والثاني
أن يكون جزء الدليل والثالث أن يكون المدعى موقوفا على صحة الدليل والرابع
كونه موقوفا على صحة اجزاء الدليل فهذه الجملية باطلة لاشتتاله الدور ويقال
للمصادرة على المطلوب من قبيل المغالطة من حيث أنه وضع فيه ما ليس بعلة علة
حتى يكون المقدمة بعينها هي النتيجة وإن كانت مختلفة في اللفظ فيقال كل انسان
بشر وكل بشر ضحكك فكل انسان ضحكك فالحد الأصغر في هذا القياس هو
الايوسط بعينه وإن كانا مختلفين في اللفظ فإن الانسان في معنى البشر والبشر
بمعنى الانسان على ما عرف في موضعه ثم أقول يمكن أن يدفع الاعتراض بأن المثال
لا يطابق الممثل للقطع بوجود التغير في الثاني لأن عطف الثالث بالواو على الثاني
المعطوف بالواو على الاول يقتضي ههنا تشريك الثالث مع الثاني في أنهما مقابلان
للاول وموجبان للتخيير بينهما وبين الاول والاول لا هذا التشريك كان له أن يتخار
الثاني وحده وبعد العطف ليس له ذلك فبما علق به عند ثبوت التشريك حكم
شرعي يخالف ما علق به عند عدمه وليس الامر في المثال كذلك (قوله ويفيد او
العموم اذا استعملت في سياق النفي) أي تستعمل كلمة او للعموم بدلالة تفرز بها
كاستعمالها في سياق النفي فتصير شبيهها بواو العطف لآصينه لأن كل واحد من
المذكورين مراد من الكلام وكلمة او يتناول احدا المذكورين وههنا يراد كل واحد
من المذكورين فثبت أنها صارت شبيهها بواو العطف ومن حيث أن كل واحد
منهما مراد على الانفراد لا يكون تدين الواو لأن الاجتماع مقصود في الواو وههنا
الاجتماع ليس يحتم فيه فيبقى قبسه شبهة الحقيقة كذا في البردوى وشروحه
(قوله وما بمعناه كأنه هي) أي واستعملت في سياق ما حصل بمعنى النفي كأنه هي
(قوله نحو ما جاءني زيد او عمرو) أي لا هذا ولا ذاك وقال محمد في الجامع الكبير في رجل
قال والله لا أكلم فلانا او فلانا ان معناه لا فلانا ولا فلانا حتى اذا تكلم احدهما يحنث
ولو كلمهما لم يحنث الامر واحدة كذا في البردوى بخلاف الواو فإنه في قوله وفلانا
لا يحنث ما لم يكلمهما اقول قوله ولو كلمهما لم يحنث الامر واحدة جواب سؤال
مقدر تقديره ما دخل كلام كل واحد منهما في اليمين على سبيل الانفراد ينبغي
أن يكون يمينين فيحنث بالكلام معهما مرتين فاجاب بأنه يمين واحد لانه
ذكر اسم الله مرة واحدة وتعدد الحنث بتعدد اسم الله والكلام معهما

يوجب هتكاً واحداً كما ان مع احدهما يوجب هتكاً واحداً كما في قوله والله لا اكل
زيداً وعمران كليهما يوجب هتكاً واحداً فكذا هذا (قوله ونحو ولا تطع منهم
آثماً او كفوراً) اي لا هذا ولا ذاك قال الزجاج اوفي النهي أكد من الواو لانك اذا قلت
لا تطع زيدا وعمران كان نهياً عن اطاعتهم ولا يكون نهياً عن اطاعة احدهما
واذا قلت لا تطع زيدا وعمران لم يجز ان يطع احدهما كما لا يجوز ان يطعهم
ومعنى الآية الله اعلم لا آثماً ولا كفوراً اي ولا تطع من يدعوك الى فعل هو اثم
ولا من يدعوك الى فعل هو كفور انتهى قبل الاثم عتبة لانه مع الكفر كان ركاباً
انواع الاثم فغلب عليه هذا الاسم والكفور الوابيد لانه مع ارتكاب المأثم كان
غالباً في الكفر فغلب عليه هذا الاسم نظيرهما الصديق لابي بكر والفاروق لعمر
رضي الله عنهما لان الصديق كان فاروقاً والفاروق كان صديقاً انتهى اقول
هذا الله اعلم ليس بمراد لان نهى النبي عن الاطاعة والانقياد في هذين الفعلين
على العموم لانه نهى عن اطاعة عتبة والوايد فقط والايوهم الاطاعة على غيرهما
بل ايهاهم الانقياد الى فعل ثالث غير هذين الفعلين فتأمل (قوله فيمثل بان لا يطعهم
اصلاً) اي يقبل النبي امتثال النهي بان لا يطعهم اصلاً (قوله لا بان يطع
واحداً منهما فقط) يعني ليس المراد منه نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن طاعة
احدهما فقط دون الآخر بل النهى عن اطاعتهم مفردين او مجتمعين وانما ذكرنا
قولنا او مجتمعين لئلا يوهم طاعة من اجتمع فيه الوصفان كذا في الزركشي (قوله
والسر في افادتها العموم ههنا انها لاحد الامرين) اقول وفي هذا السر كلام
عريض من القول فان اردت التفصيل فاستمع لما ينلي عليك فانه نافع قال ابن
هشام في المغني اذا دخلت لا الناهية امتنع فعل الجميع نحو قوله تعالى ولا تطع
منهم آثماً او كفوراً اذا المعنى لا تفعل احدهما فايهما فعل كان احدهما انتهى
وقال ابن الجايب استشكل قوم وقوع اوفي هذه الآية فانه لو انتهى من احدهما
لم يمثل ولا يعد ممثلاً الا بالانتهاء عنهما جميعاً فقبل انها بمعنى الواو والاولى انها
على بابها وانما جاء التعيين فيها من القرينة وهي النهى الذي فيه معنى النفي
لان المعنى قبل وجود النهى تطع آثماً او كفوراً اي واحداً منهما فاذا جاء النهى
ورد على ما كان ثابتاً في المعنى فيصير المعنى ولا تطع واحداً منهما فيبي التعميم فيها
من جهة النهى الداخلة وهي على بابها فيما ذكرناه لانه لا يحصل الانتهاء من
احدهما حتى ينتهي عنهما بخلاف الايتان فانه قد يفعل احدهما دون الآخر قال
فهذا معنى دقيق يعلم منه ان اوفي الآية على بابها وان التعميم لم يبي منها وانما جاء

من جهة المضموم اليها انتهى وقال ابو البقاء ان اتصلت او بالنهي وجب اجتناب
 الامر من عند التحويرين كقوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا فلو جمع بينهما لفعل
 المنهي منه مرتين لان كل واحد منهما احدهما وقال في موضع آخر مذهب سيبويه
 ان او في النهي تقبض او في الاباحة فتقو لك جالس الحسن او ابن سيرين اذن
 في مجالستهما ومجالسة من شاء فضده في النهي لا تطع منهم اثما او كفورا اي
 لا تطع لاحدهما ولا هذا والمعنى لا تطع احدهما ومن اطاع منهما كان
 احدهما فكان نهيا عن كل واحد منهما ولو جاء بالواو لاوهم الجمع وقيل او بمعنى
 الواو لانه لو انتهى عن احدهما لم يعد ممثلا بالانتهاء عنهما جميعا قال الخطيب
 والاول انها على بابها وانما جاء التعميم فيها من النهي الذي فيه معنى النفي وانكرا
 في سياق النفي نعم لان المعنى قيل وجود النهي قطع اثما او كفورا اي واحدا منهما
 فاذا جاء النهي ورد على ما كان ثابتا فالمعنى لا تطع واحدا منهما وهي على بابها
 فيما ذكرناه لانه لا يحصل الانتهاء عن احدهما حتى ينتهي عنهما بخلاف الاثبات
 فانه قد ينتهي عن احدهما دون الآخر (قوله معناه لا تطع احدا منهما وهو
 نكرة في سياق النفي فجمع الخ) قال فخير الاسلام وجه كون النفي دليلا على العموم ان
 كلمة او لما تناولت احدا المذكورين كان ذلك نكرة فقد قامت فيها دلالة العموم وهو
 النفي على ما سبق فلذلك صار عاما الا انها اوجبت العموم على الافراد لما ان الافراد
 اصلها حتى ان من قال لا تطع فلانا او فلانا فاطاع احدهما كان ماصيا ولو قال وفلانا
 لم يكن غاصيا حتى تطيعهما انتهى بيانه ان كلمة او لاحد المذكورين على سبيل
 الافراد فلو تبدل معنى الخصوص وهو معنى احدهما بالعموم بدخول النفي لما تبدل
 معنى الانفراد لان الانفراد يجمع العموم كافي كل وفي هذا رخصة الحقيقة بهما امكن
 (وقوله حتى اذا قال لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل احدهما) لان اول الانفراد
 دون الشركة والجمع (قوله لان المراد بمجموع الفعلين فلا يحنث بالبعض) لان الواو
 لا عطف على سبيل الشركة والجمع دون الافراد كاو (قوله تمنع كلمة او عن جعلها
 على العموم الخ) اي تمنع القرينة عن جعل او على العموم يعني اذا استعملت كلمة او
 في النفي فهو لنفي احدهما لا لغيره فبغير شمول لعدم يقال له عموم السلب وشمول
 النفي عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انه لا يتسع احدا للفنيين
 فحينئذ يفيد عدم الشمول يقال له سلب العموم ونفي الشمول (قوله انها تبدل على
 ان عدم النفع ان لم يجمع بين الايمان الخ) اي ان الآية تبدل على عدم النفع
 لانفس التي لم يجمع بين الايمان والعمل لانه لا فرق بين النفس الكافرة اذا امنت

هذه ظهور اشراط الساعه وبين النفس التي امنت قبلها ولم تكسب خيرا يعني
ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع عنده اقول يريد بهذه الدلالة وعدم الفرق تقوية
مذهب الاعتزال وجوابه ان هذه الآية من قبيل اللف والنشر التقدير والمعنى لا ينفع
نفسا ايمانها ولا عملها لم تكن امنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا وهذه فائدة
افادها صاحب الكشف والكشاف وجوابه في فصول البدايع من وجوه الاول ما افاده
صاحب الكشف لانه قال الاول ان المراد لا ينفع فيه الايمان لمن لم يتقدم الايمان
ولا كسب الخير في ايمان ذلك القوم لمن لم يقدمه ففيه لفظ استغنى عن ذكره
بذكر النشر الثاني ان المراد بكسب الخير الاخلاص اى لا ينفع الكافر ايمانه ولا المنافق
اخلاصه الثالث ولئن سلم فيكون كقوله تعالى لا تأخذ به سنة ولا قوم ويراد بنحوه
المبالغة في نفي الشئ بنفيه ونفي مزومه ويسمى تدليا من وجه وترقا من وجه
آخر يقال الامير لم يصل البلد ولا قام فيه وفيه اشارة الى فائدة اخرى والله اعلم
انه لو كان قد قدم احد الامرين وهو الايمان المجرد او هو كسب الخير لانه انتهى
فيه بحث فتسأله اقول حاصل الاشكال في هذه الآية ان اول احد الامرين فاذا
سبق في النفي في مثل ذلك اقتضى نفي الامر بن كقوله تعالى ولا تقطع منهم آمنا
او كفورا احدهما امنت من قبل والثاني كسبت في ايمانها خيرا فيصير المعنى على
الظاهر لا ينفع نفسا لم تكن امنت من قبل ايمانها وهذا واضح ولا ينفع نفسا لم تكن
كسبت في ايمانها خيرا وهذا الشق الثاني مشكل فان الايمان قبل بحى الآيات
نافع وان لم يكن له عمل صالح غيره فكيف يصح نفيه والجواب ان المعنى لا ينفع
نفسا ايمانها وكسبها وهو العمل الصالح لم تكن امنت من قبل الآية فاختصر
للعلم به كذا قال ابن الحاجب في اماليه وهذا الجواب عين ما افاده صاحب الكشف
وفصول البدايع في اول اجوبته قال ابن الحاجب قوله لم تكن امنت صفة لنفسا
وان وقع الفصل لان المعنى على التأخير وانما اوجب التقديم الضمير في ايمانها
والمعنى لا ينفع ايمان نفسا لم تكن امنت من قبل فلما اوجبت التقديم الضمير
ثبت الصفة في محلها ومن لا ابتداء الغاية تقول امن زيد من يوم كذا لا ابتداء
الغاية فيكون نفيا للايمان الذي ابتداءه من يوم الجمعة ولو قلت ما امن زيد يوم
كذا كان نفيا للايمان يوم الجمعة واذا اسقطت من في نحو ما آمن من قبل وقت
ما آمن قبل لم يخالف المعنى لانه اذا كان مبتدأ فيه من قبل فقد حصل قبل واذا
حصل قبل فقد ابتدئ به من قبل انتهى (قوله ولم يحمله على عموم النفي الخ) اى
لم يحمله صاحب الكشف على عموم السلب وشمول العدم وعموم النفي بمعنى انه

وكذا قوله تعالى لا يغادر
صغيرة ولا كبيرة وهذا قاعدة
الترقي فالتفصيل في الانقاسان
للسجوطى

لا يرفع الايمان حينئذ للنفس التي لم تقدم الايمان ولا كسب الخير في الايمان لانه اذا انفي
 الايمان كان نفي كسب الخير في الايمان تكرارا فيجب حمله على نفي العموم اى النفس
 التي لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح حاصله ان النفي يعتبرا ولا ثم عطف احد
 النفيين على الآخر فيفيد نفي العموم كفاي هذه الآية على ما ذكره صاحب الكشف
 (قوله لان كلام صاحب الكشف ليس بقطعي في ان اوفي الآية في سياق النفي الخ)
 اقول هذا البحث ليس بوارد لان علمنا ان ارادوا باستعمال اوفي النفي ذكرها
 في صورة النفي واجتماعها معه لا وقوعها في سياق النفي كفاي مثل ما جاء في زيد
 او عمرو فان او اجتماعت مع النفي فالظاهر المتبادر توجه النفي الى العطف باو فيفيد
 يفيد شمول العدم مطلقا الا اذا قامت قرينة على انه لا يقع احد النفيين فيمنع
 يعتبر النفي اولا ثم عطف احد النفيين على الآخر فيفيد نفي العموم (قوله بل
 يحتمل كون او دخلت على النفي) اى يحتمل كون او دخلت على قوله لم تكن المقدر
 اى اولم تكن كسبت عطفيا على قوله لم تكن آمنت فيكون العطف باو عطف
 نفي امر على نفي امر لا عطف التحديد الامرين على الآخر باو ثم تسلط النفي
 عليه مثل لم تكن على مثل آمنت او كسبت خيرا (قوله فافادت ايقاع احد النفيين
 لا عموم) اى فافادت اول الدخلة على النفي ايقاع احد النفيين لا عموم حاصله
 ان العموم انما يلزم اذا عطف احد الامرين على الآخر باو ثم سلط عليه النفي مثل
 لم تكن آمنت او عملت اما اذا عطف باو نفي امر على نفي امر فلا يفسد العموم
 كما تقول لم تكن آمنت اولم تكن كسبت اقول هذا البحث ليس بلائق بمثل هذا
 الفاضل لانه لو لم يحتل على هذا كيف يحتل على نفي العموم وعدم الشمول
 والا حتمال ذكره المصنف متعين عند صاحب الكشف لان المتبادر من ادنى سياق
 النفي شمول العدم مطلقا فلما تعذر المتبادر لزوم التكرار حمل على هذا الاحتمال
 وهو عطف نفي على نفي بالضرورة فيفيد نفي العموم لا عموم النفي وشموله هذا
 مراد صاحب الكشف (قوله بل يحتل ان يكون مراده ان كسبت) عطف
 على آمنت ولم يكن المقدر عطف على لم تكن اقول هذا احتمال بعيد بعد التقدير
 بل مراد صاحب الكشف في قوله كسبت في ايمانها خيرا عطف على آمنت
 عطف الجملة على الجملة بتقدير مثله لان في مثل هذا العطف مذهبين احدهما
 عطف المفرد على المفرد لان التقدير خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند
 الضرورة ولهذا اجمع النحاة في نحو ما جاء في زيد وعمرو انه من باب عطف المفرد
 على المفرد وثانيهما ان المعطوف جملة ناقصة فلا بد من التقدير لتكميل الناقصة

فعلى هذا عطف قوله او كسبت على آمنت بتقدير المثل لتعذر الاول لزوم التكرار
فمعين الثاني وهو عطف كسبت على آمنت بعطف الجملة على الجملة لا بعطف
المفردين على المفردين (قوله ويؤيد ما ذكرناه قوله) اى قول صاحب التلويح
في شرح الكشاف (قوله واذا تأملت فيه) اى في كلام التفتازانى في شرح
الكشاف (قوله عرفت ان بينه وبين ما ذكر في التلويح تنافيا في غاية الظهور)
اى عرفت ان بين كلام التفتازانى في شرح الكشاف وبين ما ذكره في التلويح
تنافيا في غاية الظهور اقول هذا التنافي توهم من المصنف لان كلامه في التلويح
ليس بخالف لكلامه في شرح الكشاف لان كلامه في التلويح صريح في ان مراد
صاحب الكشاف ان او في الآية في سياق النفي فكان الواجب ان يفيد عموم النفي
وشمول الغدم الا ان القرينة وهي لزوم التكرار دل على ان المراد انى العموم وعدم
الشمول وكلامه في شرح الكشاف صريح في ان مراده ان او فيها ليست في سياق
النفي بل دخلت في التقدير على الفعل المنفي فبيد نفي العموم وعدم الشمول
بصرىحه بلا احتياج الى القرينة فيكون ايقاع احد النفيين فيه صريحا بلا احتياج
الى القرينة فهذا بعيد ما ذكره في التلويح في نفي العموم وعدم الشمول فتأمل
(قوله ولكن لم يجعل الله له نورا قاله من نور) هذه العبارة تستعمل في التعبير بـ
في نبوة العالم كما يقال لكل عالم نبوة ولكل جواد نبوة اقول انت عرفت لانبوة
للتفتازانى بل يقال للمصنف ما قاله لانه ورد وصية لا تعد من على تحطئة اخيك
المؤمن فتخطى ابن اخك خالك (قوله لا توجيه لمرامه) اى لمرام صاحب الكشاف
اقول بل توجيه لمرامه لان مقصود صاحب الكشاف نفي العموم لا عموم النفي
وشمول الغدم فلما قال او كسبت عطف على آمنت اراد ان يكون كسبت خبر
لم يكن المقدر تكملا للجملة الناقصة بتقدير المثل وان كان على خلاف الاصل
لئلا يلزم التكرار (قوله لا ينساق كون كسبت خبر لم يكن المحذوف) اقول فيه تناف
بلا شبهة لان كسبت اذا عطف على آمنت يكون عطف مفرد على مفرد والعامل
فيه لم تكن المذكور عند جمهور النحاة كما في جاني زيد وعمرو فان عمرو معطوف
على زيد والعامل فيه جاني المذكور لاجاء المقدر والا فيكون من عطف الجملة
على الجملة بالاتفاق ووجه كونه عاملا ان المجى "مفهوم كل" يمكن تعلقه بالمتعددات
كضربت القوم وغسلت الاعضاء وكذا عدم الكون معنى كل يمكن تعلقه
الى آمنت او كسبت لكن تعذر هذا لزوم التكرار فاختر تقدير لم يكن حتى يكون
عطف احد المنفي على الآخر ولم يكن او في سياق النفي محققا (قوله كما عرفت

ان كسبت مع كونه خبر لم يكن المحذوف معطوف على آمنت فليتأمل اقول
وجه التأمل اشارة الى ضعف كلامه لان كسبت اذا كان خبرا لم يكن المحذوف
يكون من عطف الجملة على الجملة ولم يقع اوفى سياق النفي بل وقع عليه فيكون
احد النفيين واما اذا عطف كسبت على آمنت يكون عطف مفرد على مفرد
فيقع اوفى سياق النفي فالظاهر المتبادر توجه النفي الى العطف باو فحينئذ يفيد
عموم النفي وشمول العدم الا اذا قامت قرينة لايقاع احد النفيين فحينئذ يعتبر النفي
اولا ثم عطف احد النفيين على الاخر فيفيد نفي العموم لضرورة التكرار (قوله
كعكس حكم الواو فانهما نفي الشمول الخ) اي لسلب العموم والعدم الشمول
(قوله لانها للجمع) اي لان الواو العاطفة لمطلق الجمع من غير قيد التراجعي
والتعقيب والشك وغيرها (قوله ونفي المجموع يجوز ان يكون نفي واحد) اي
نفي المجموع في قولنا ما جاءني زيد وعمرو ويجوز نفي واحد فلا يكون المراد نفي كل
واحد منهما (قوله الا ان تبدل قرينة حالية او مقبالية على انها الشمول النفي الخ)
اي لعموم السلب ونفي الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا ترتكب الزنا واكل مال
اليتم (قوله وكما اذا اتى بالزائدة المؤكدة للنفي) مثل ما جاءني زيد ولا عمرو اقول
القاعدة اذا عيد حرف النفي في العطف يكون النفي مستقلا لا تابعا كما اذا عيد
الحروف في العطف كقوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى
ابصارهم الآية ولهذا التزم اهل السنة ادخال على على الال رداعلى الشيعة (قوله
فالخامس ان او اذا وقعت في سياق النفي) الظاهر ان يقول فالضابط ان او اذا وقعت
(قوله والواو بالعكس) يعني فالضابط انه اذا قامت القرينة في الواو على شمول
العدم فذاك والا فلعدم الشمول واو بالعكس وفي التلويح ما ذكره صاحب
التنقيح من انه ان كان للاجتماع تأثير في المنع فلعدم الشمول والا فشمول العدم
ليس بمتطرد فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تأثير
للاجتماع في النفي ومثله اكثر من ان يحصى انتهى هذا موافق لما قاله فخر الاسلام
واذا حلف رجل لا يكلم فلانا وفلانا لم يحث حتى يكلمهما واو قال او فلانا
حنثا ذاك اكل احدهما لان الواو للعطف على سبيل الشركة واجمع دون الافراد
اقول يمكن ان يجاب من طرف صاحب التنقيح بان يقال قال العلامة السمرقندي
وهو صاحب القنية مشايخ بلخ كانوا يفتون فحين حلف ان كلت فلانا وفلانا
اذل فرق بين الشرط والنفي عند الاصوليين فيطرد كلام صاحب التنقيح على
هذه الرواية (قوله وقد يكون اول الاباح الخ) وهي الراهنة بعد الطلب وقبل ما يجوز

فيه الجمع نحو جالس العلماء والزهاد وتعلم الفقه والنحو وجالس الحسن او ابن سيرين
واذا دخل عاينه لاء الناهية امتنع فعل الجميع وذكر ابن مالك ان اكثر ورود او
للإباحة في الشبهة نحو قوله تعالى فهي كالخجاجة او اشد قسوة والتقدير نحو فكان
قالب قوسين او اذني فلم يخصها بالمسبوقة بالطلب كذا في المغني اقول مسألة
في الشبهة ليس بمسئل لان اوفي قوله او اشد قسوة بمعنى بل كما قاله اكثر الخدائق
ويمكن ان يجاب عنه لانه روى البيهقي عن جرير قال كل شيء في القرآن فيه
او التحذير الا قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا ليس بتحذير فبهما انتهى فتأمل (قوله
ويسمى تحذيرا) قال فخر الاسلام والفرق بين التحذير والإباحة ان الجمع بين الامرين
في التحذير يجعل المأمور مخالفا وفي الإباحة موافقا وانما تعرف الإباحة من التحذير
بحال تدل عليه انتهى يعني ان الفرق بين وقوع كلمة او في موضع التحذير وبين وقوعها
في موضع الإباحة ان الجمع بين الشئين في الإباحة جائز كما ذكر في قوله جالس العلماء
او الزهاد ولم يكن مخالفا وفي التحذير الجمع بين الامرين ليس بجائز ويكون مخالفا
كقوله هانت زبدي او عمرا او بع عبدي هذا اوداك قال علماؤنا ان المكفر اذا جمع بين
انواع الكفارة كان بمثابة اباحة لاجتماع فيكون الباقي تبعا وقال صاحب التنقيح
الفرق بين الإباحة والتحذير ان المراد فيه احدهما فلا يملك الجمع بينهما بخلاف
الإباحة فله ان يجالس كلا الفريقين اعلم ان المراد بالتحذير منع الجمع وبالإباحة منع
الحلول ويعرف بدلالة الحال ان المراد ايهما انتهى فالتفصيل سبق مناقب تسعة ورقة
(قوله والإباحة والتحذير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة او الخ)
يعني اضاف المتقدمون الإباحة والتحذير تارة الى صيغة افعل وذكرنا ان معاني
صيغة افعل التحذير والإباحة ومثله نحو خدم مالي درهم او دينار وجالس الحسن
او ابن سيرين وتارة الى كلمة او ثم ذكرنا ان اوتفديهما ومثلوا المثلين المذكورين
قال صاحب المغني هذا من العجب ومن البين الفساد وفي المعنى كما سبق (قوله
وقد عرفت انها لاحد الشئين فجواز الجمع وامتناعه انما هو بحسب القرائن الخ)
يعني ان التحقيق ان كلمة او لاحد الامرين وجواز الجمع او امتناعه انما هو بحسب
محل الكلام ودلالة القرائن فيعرف بدلالة الحال ان المراد ايهما لا من وضع او طلبا
ونكليفنا وقد صرحوا بأنه لا تكليف في الإباحة ولا طلب فتأمل (قوله فان قيل
قد لا يمنع الجمع في التحذير كما في خصم الكفارة الخ) هذا السؤال يرد على قوله
مع امتناع الجمع ويسمى تحذيرا السائل الفاضل الشريف وشرح الزيدوي
وغيرهم حيث قالوا يرد عليه انه اذا جمع بين خصم الكفارة يكون اثباتا بالمأمور به

بأمر تغيير صورة و يصدق المأثور به على كل واحدة منهما (قوله المراد امتناع
الجمع من حيث الامتناع) يعني ان المأثور به في التغيير اتحد بهما (قوله وليس جمع الجوامع
من حيث الامتناع بل بالاباحة الاصلية) يعني ليس من يأتي بجميع خصائص
الكفارة آتيا بالمأثور به الا باعتبار اشتماله على المأثور به فامر الوجوب يسقط باتيان
الاول واثبات الباقي بحكم الاباحة الاصلية (قوله حتى لو لم تكن له يمين) اي لو لم تكن
الاباحة في الباقي لا يمين الجمع كما اذا قال بع هذا العبد او ذاك العبد وطلق هذه الزوجة
او تلك يعني اذا امر رجل الى رجل بع هذا او ذاك لا يملك المأمور ان يبيع كل واحد
منهما لان هذا الامر تغيير المأمور باحدهما لان اول احد الشئيين لا باحة في بيع
عبد الغير وكذا امر الطلاق (قوله فان الاصل فيه الخطر) اي المنع والتحريم
(قوله وقد يكون اولاً للعطف بل بمعنى حتى او بمعنى الى او بمعنى الا ان) اقول
فيه بحث لان اولاً قد يكون بمعنى حتى اوالى او الا وهذه بتعصب المضارع بعدها مضارع
ان كما قال صاحب المفتي لان المضارع المنصوب لم يقع الابدان فياغ او بهذه المعاني مع
تقدير ان لكن ما قاله المصنف مذهب ابن عيسى قال الفراء في قوله او يتوب عليهم ان او
ههنا بمعنى حتى وقال ابن عيسى بمعنى الا ان لا بد لا يحسن ان يعطف على شيء او على
ليس لانه يصير عطف الفعل على الاسم او المضارع على الماضي فستتطبت حقيقة
فاسم غير الغاية والكلام محتمل ثم اقول اذا دخلت او في الافعال لم يحكم اخر لم يذكره
المصنف وما انا اشد في ذلك فخر الاسلام وكذلك احكام هذه الكلمة في الافعال يعني كما ان
او في الاسماء ان دخل على الخبر يوجب الشك وان دخل في الانشاء يوجب التغيير
كذلك في الافعال ادخلت في الخبر تكون فعلت كذا او كذا افضت الى الشك وان
دخلت في الانشاء او جبت التغيير مثل قول الرجل والله لا ادخلن هذه الدار
اولاد دخلي هذه الدار اولاد ادخل هذه الدار اولاد دخل هذه الدار ان له الخيار
واها وجه آخر اي ولهذا الحرف وجه آخر في الافعال لا يوجب ذلك في الاسماء وهو
ان يجعل بمعنى حتى اوالا ان وموضع ذلك ان يفسد العطف لاختلاف الكلام
بان يكون احدهما اسما والاخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والاخر مستقبلا
تعبقاً ويحتمل ضرب الغاية بان كان محتمل الامتداد انتهى ملخصاً (قوله انا وقع
بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع كذلك) اي مضارع منصوب
سواء كان مضارعاً مثبتاً مرفوعاً كقولك لا ارضيك او تعطيني حتى او مضارعاً منفياً
كقولك والله لا افارقك او تمنعيني حتى او فعلاً ماضياً مثبتاً او منفياً لان العطف
منعذر لاختلاف الفعلين من نفي واثبات وماض واستقبال واسم وفعل كذا

في البرزوى (قوله كفوله تعالى لبس لك من الامر شيء اويتوب عليهم) يعني
 المقام الذي وجد فيه او بمعنى حتى او الان كفوله تعالى لبس لك الآية (قوله
 على احد الاقاول اي لبس لك الخ) اقول لفظ اي تفسير احد من الاقاول
 الثلاثة يعني جعل او بمعنى حتى في هذه الآية على قول بعض من ائمة التفسير وهو
 لبس لك من الامر في عذابهم واستصلاحهم شيء حتى يقع توبتهم وتغذيتهم
 وما عليك الا ان تبلغ الرسالة وتجسدها حتى يظهر الدين واما في بعض الاقاول
 اويتوب منصوب باضمار ان وهو في حكم اسم معطوف على قوله من الامر
 او على قوله شيء اي لبس لك من الامر هم شيء اومن التوبة عليهم شيء اومن
 تغذيتهم شيء او التوبة بالرفع وتغذيتهم وذكر الكشاف ان قوله تعالى اويتوب
 عليهم عطف على ما قبله ولبس لك من الامر شيء اعتراض والمعنى ان الله
 تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم اويتوب عليهم ان اسلموا
 وتغذيتهم ان اصرروا على الكفر ولبس لك من امرهم شيء لانك مبعوث لانذارهم
 وتخويفهم وبشارتهم ان آمنوا انتهى وعلى هذين القولين لا يكون او بمعنى حتى
 ولاجل هذا قال المصنف على احد الاقاول وفسره باي والاقاول جمع اقوال
 واقوال جمع قول كاساطير جمع اسطار وهو جمع سطر وهذا موافق الاقوال وقبل جمع
 اسطارة وهي الترهات قاله ابو عبيدة وقبل جمع اسطورة كاضحكة وقبل واحدة
 اسطور وقبل اسطير واسطيرة وقبل جمع لا واحدة مثل عباديد وشمايط وانايل
 وقبل جمع الجمع يقال سطر وسطر فن قال سطر بالكسر جمع على اسطار ثم جمع اسطار
 على اساطير قاله يعقوب وقبل جمع الجمع يقال سطر ثم اسطر ثم اسطار ثم اساطير
 قاله الزجاج (قوله فان عطف الفعل على الاسم غير جائز الفاء هامة لقوله والمبني
 من العطف الخ) قال فخر الاسلام لان العطف لم يحسن للفعل على الاسم والمستقبل
 على الماضي ثم قال ان العطف متعذر لاختلاف الفعلين من نفي واثبات وانت
 خبير ان قوله لم يحسن يشعر جوازه مع قبحه واما جند المصنف فغير جائز على
 القوانين اقول اراد بالماضي في قوله والمستقبل على الماضي لفظ لبس لانه فعل
 عند بعض النحاة لكن المصنف تركه لانه ذكر في شرح الجمل انه بمنزلة الحرف
 كذا وما (قوله وتحريم ان يدعو عليهم بالهلاك يحتمل الامتناع) اي تحريم الله
 دعاء الرسول على الكفار بقوله لبس لك شيء من الامر الآية يحتمل الامتناع
 روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم استأذن ربه ان يدعو عليهم بهلاكهم
 فنهاه عن ذلك وحكمة نهية الله اعلم لشفاة جميع امته اوجيع الناس لان جميع

الانبياء لم يؤخروا رجاءهم في حق امتهم كنوح ولوط وموسى عليهم السلام واما
 رسولنا صلى الله عليه وسلم فلما نهى عن ان يدعو بهلا كهم آخر رجاءه الى يوم القيامة
 فانه غصيل في تذكرة الامام القرطبي وقيل التحريم تحريم سؤال الهداية للكفار
 لانه روى انه لما شج وجهه عليه السلام يوم احد سألته الصحابة ان يلعنهم ويدعو
 بهلا كهم فقال عليه السلام ما بعثت لعنا ولا طعنا ولكن بعثني داعيا ورجة
 اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت الآية ونهى عن رسول الله الهداية لهم
 وانما كان الكلام للتحريم كان محتملا للغاية لان كلمة اولمنا تناولت احد المذكورين
 كان احتمال ارادة كل واحد منهما متساويا بوجود ارادة صاحبه فشابه الغاية
 من هذا الوجه فاستعير للغاية والكلام يحتمله لانه للتحريم وهو يحتمل الامتداد
 وانما احتمال الامتداد احتمال الغاية فلما استقطت حقيقة استعيرت لمعنى يحتمله هذا
 اللفظ ويجب العمل بمجازه وهو الغاية (قوله وهو كون اللزوم لاجل الاسطفاء
 لا يحصل مع العطف) حاصله اذا دخل بين اللفظين فالفعل الواقع بهد كلمة او
 لا يتخلو اما ان يكون مر فوفا او منصوبا عن غير ان يوجد المعطوف عليه
 منصوبا كقولك لاني منك او تعطيني حتى فاذا قلت بالرفع عطفا على الاول كان
 المعنى ان احدا الامرين لازم اما الملازمة او الاعطاء كما اذا قلت انت زيدا او عمرا
 واذا قلت بالنصب بتقدير ان كان المعنى ان الملازمة لاجل الاعطاء يعني لاني
 لتعطيني حتى او حتى ان تعطيني حتى اولى ان تعطيني حتى اوالا ان تعطيني
 حتى واضمارا واجب ابصير الفاعل في معنى الاسم حتى يحصل المقصود (قوله
 فسقطت حقيقة واستعير لما يحتمله الفاء فدلالة) اي اذا لم يكن العطف سقطت
 حقيقة ذلك الحرف واستعير لمعنى يحتمله هذا اللفظ وهو الغاية او الاستثناء
 (قوله لان تناول احد المذكورين يقتضي تناهي احتمالا كل منهما وارنفاعه
 بوجود صاحبه الخ) اي لان اولمنا تناولت احد المذكورين كان احتمال ارادة
 كل واحد منهما متساويا بوجود ارادة صاحبه فشابه الغاية من هذا
 الوجه فاستعير للغاية كما سبق (قوله ويحتمله الكلام لاحتمال صدره الامتداد
 وشمول الاوقات الخ) الواو حاية فبه نظر قال ابو حيان في البحر المضارع المثبت
 اذا وقع حالا لا يدخل الواو عليه نحو جاني زيد يضحك ولا يجوز ويضحك
 واما قولهم قت واصك عيني ففي غاية الشذوذ وقد اول على اضمار مبتدأ اي قت
 وانا اصك عيني فالصواب ان يقول والكلام يحتمله كما قال فخر الاسلام وابن عيسى
 كما سبق اي والكلام يحتمل التناسخ لان صدره وهو قوله لبس لك من الامر شي

للتعريف وهو يحتمل الامتداد واذا احتمل الامتداد احتمل الغاية (قوله فوجب العمل)
 اى لما سقطت حقيقته لعدم جواز العطف واستعير لما يحتمله فوجب اضمار
 ان للعمل بمجازه (قوله اما بحرف الجر وهو اللام وحتى والى نحو لان يتوب عنايهم) ولان
 تقضي حتى او حتى تقضي اولى تقضي ابصير الفعل في معنى الاسم لا يدخل
 حرف الجر على الفعل (قوله اولى يكون المستثنى مصدرا من منزلة الوقت) عطف على
 قوله اما بحرف الجر والمعنى لما سقطت حقيقة الحرف واستعير لما يحتمله وهو الاستثناء
 وجب اضمار ان بغير حرف الجر اى يكون المستثنى مصدرا من منزلة الوقت فيكون
 المعنى مثالا لزمك على طريق الاستمرار في جميع الاوقات الاوقات ان تقضي حتى
 فيكون استثناء يفرض من المثبت لعمومه نحو قرأت الا اليوم كذا اقول في قوله
 مصدرا من منزلة الوقت لانه قال ابو حنيفة لا يجوز تنزيل المصدر الذي
 يكون ان مع الفعل منزلة الوقت الا ان يكون المصدر صريحا يقال جئتك
 صباحا اليك اى وقت صباح اليك ولا يقال جئتك ان يصبح اليك اى وقت
 ان يصبح اليك انتهى فالصواب ان يقول اولى يكون الاستثناء قطعا لا امتدادا لان
 الذى يشتمله المصدر (قوله ومنه قول امرئ القيس) اى من كون استعارة او
 بمعنى حتى او لان قول امرئ القيس قال فجر الاسلام وهذا اكثر من ان يحصى
 في كلام العرب (قوله بكى صاحبي لما رأى الدرب دونه وايقن اليث سبب صدور
 هذا البيت من امرئ القيس قبل انه كان اميرا في ديار العرب ثم اخذ امارته الغبر
 فلما اراد الامتداد من سلطان القيصر مغلوبا وقرب من درب القيصر وهو مضيق
 بين الجبلين في قربه بكى صاحبه بفراق ملك السلطنة فانشده تسليما لصاحبه
 وتوطينا لنفسه فقال بكى صاحبي البيت والصحيح ان كون امرئ القيس من الملوك
 باعتبار كونه من ابناء الملوك واما نفسه فلم يكن ملكا وهلك في دعوى ملك ابيه
 ولم يتيسر له يدل عليه قول ابن دريد * ان امرئ القيس جرى الى مدى *
 فاعتاقه جماعة دون المدى قال شارح القصيدة ان اباه حراكتى طرده
 من عنده لما قال الشعر فكان ينتقل في احياء العرب وكان ابوه ملك بنى اسد فظلمهم
 فقتلوه فلما بلغه خبر قتله خرج الى قيصر ملك الروم مستغيثا به على ملك ابيه وكان
 جميل الوجه فهو ته بنت ملك فارسات اليه خيرا فاطلع قيصر فاصر بقتله
 لبالسيف فوجه معه جيشا ثم اتبعه رجلا معه حلة مسمومة فلما ابلسها تفرح
 جسده فأت ودفن عند عسب وهو جبل بقرب انكورية من بلاد الروم وهو الآن
 معروف بانقره فحاصل امره انه لم يدرك اماره ابيه وهلك فصار معنى البيت

نجاول ملكا حتى يموت أو الا ان يموت تطيرا ومنه قول الشاعر لاستهلمن الصعب
 أو أدرك المني والمني جمع منية وهي اسم لما يتناهى الانسان ومنه نحو لا قتلته أو يسلم
 (قوله وقد يكون أو بمعنى بل كقوله تعالى فهي كالحجارة أو أشد قسوة أي بل أشد الخ)
 قال الزركشي الثالث من معنى أو التوزيع في الخبر كقوله تعالى فهي كالحجارة أو أشد
 قسوة لأن قلوبهم تارة تزداد قسوة وتارة يرد إلى قسوة تها الأولى فجئ بأو
 لاختلاف احوال قلوبهم انتهى وفي المعنى وذكر ابن مالك أن أكثر ورود أو
 للإباحة في التشبيه نحو قوله تعالى فهي كالحجارة أو أشد قسوة والتقدير نحو فكان
 قاب قوسين أو أدنى ثم قال السادس الاضراب كبل فعن سبويه اجازة ذلك
 بشرطين تقدم نفي أو نهى وإعادة العامل نحو ما قام زيد أو ما قام عمرو ولا يقيم
 زيد أو لا يقيم عمرو ونقله عنه ابن عصفور ويؤيد أنه قال في قوله تعالى ولا تطع
 منهم أثمنا أو كفورا ولو قلت أو لا تطع كفورا انقلب المعنى يعني أنه يصير اضرابا
 عن النهي الأول ونهيا عن الثاني فقط وقال الكوفيون وأبو علي وأبو الفتح وابن
 برهان تأتي للاضراب مطلقا احتجاسا بقول جرير ما ذا ترى في عيال
 قد برمت بهم لم اخص عدتهم الا بعداد كانوا ثمانين أو زادوا ثمانية
 أو لا رجائك قد قتلت أولادي وقراءة أبي السمال أو كلما عاهدوا عهدا نبذه
 فريق منهم يسكون الواو واختلاف في قوله وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون
 وقال الغزالي زيدون هكذا جاء في التفسير مع صحته في العربية انتهى وفي الزركشي
 أو الاضراب كبل كقوله تعالى كلمح البصر أو ههو أقرب على قول قاب قوسين
 أو أدنى انتهى ومنه قول الشاعر بدت مثل قرن الشمس في روني الضهي
 وصورنها أو أنت في العين ألمح (قوله قبل وعليه قوله تعالى) أي على كون أو بمعنى
 بل قوله تعالى أن يقتلوا أو يصلبوا الآية (قوله قال مالك لما كان أو في الانشاء
 للتحخير ثبت التحخير في كل نوع) أي قال مالك والحسن وأبراهيم النخعي لما كان
 أو للتحخير في هذه الآية لكونها انشاء ثبت التحخير في كل نوع من أنواع قطع
 الطريق في الخبر (قوله فاجاب بعض ائمتنا بأنه تعالى ذكر الاجزئية مقابلة
 لأنواع الجزئية والجزاء الخ) أي اجاب عن قول مالك بعض ائمتنا ذكر الاجزئية
 مقابلة لأنواع الجزئية والجزاء للتحخير ويؤيده ما رواه البيهقي في سننه عن ابن جرير
 قال كل شيء في القرآن فبسه أو للتحخير الأقوله تعالى أن يقتلوا أو يصلبوا ليس
 بمخير فیهما قال الشافعي وبهذا أقول انتهى فلا يجوز العمل بالتحخير من الآية
 فوزعت الجملة المذكورة في معرض الجزاء على أنواع الجزئية أقول حاصله أن

في الآية دلالة على ان المذكورة جزاء المحاربة لان الله تعالى قال انما جزاء الذين
يحاربون ورسوله اى يحاربون اولياء الله على حذف المضاف فان احدى الاحزاب الله
او يحاربون مسافر الله في الغلوات لان المعافر فيها في امان الله وحفظه متوكلا
عليه فالتعرض به كأنه يحارب الله والمحاربة معلومة بانواعها عادة بتخويف
او اخذ مال او قتل او اخذ مال وقتل وهذه الانواع يتفاوت في صفة الجنابة
والمذكورة اجزية متفاوتة في صفة التشديد والتغليب والتخفيف فوقع الاشياء
بتلك الحالة وانت خبير ان الجملة اذا قوبلت بجملة ينقسم البعض على البعض
فلهذا كان انواع الجزاء مقابلة بانواع الجنابة على حسب احوال الجنابة
فيتفاوت الاجزية اذ لا يبقى بالحكيم ان يعاقب الخفيف بالخفيف والغليظ بالغليظ
فالعكس محال فالاحوال اربعة والاجزية كذلك فينقسم كل واحد منها على
حسب احوالها فلا يكون اول التخيير (قوله على انه ورد بالحديث) بيانه على هذا
المثال يعنى فعل النبي صلى الله عليه وسلم في قوم هلال بن عويم اوفى قوم
العربين على هذا النوال وانما اتى بعلى لضعفه قال علماءنا قد زلت الآية في قوم
هلال بن عويم وهو ابوردة الاسلمي وكان بينه وبين رسول الله عهد وقد مر به
قوم يريدون رسول الله عليه السلام فقطعوا عليهم وقيل نزلت في العربيين
فاوحى اليه صلى الله عليه وسلم ان من جمع بين القتل واخذ المال قتل وصلب
ومن افرد اخذ المال قطعت يده لاخذ المال ورجله لاختاف السبيل ومن افرد
الاختاف نفي من الارض وهذا القول مذكور المص والقول الاول مذكور العامة
ولا جمل هذا ذكره يعلى وقيل هذا حكم كل قاطع طريق كافرا او مسلما ومعنى الآية
ارقتلوا من غير صلب ان افردوا القتل او يصلبوا مع القتل ان جمعوا بين القتل
والاخذ فيصلب حيا ويطمن حتى يموت في ظاهر الرواية وعن الكرخي والطحاوي
يقتل ثم يصلب او يقطع ايديهم وارجلهم من خلاف ان اخذوا المال او بنفوا
من الارض اذا لم يريدوا على الاختاف كذا في الكشف واما اذا لم يوجد اختلاف
الجنابة كما في جزاء قتل صيد وكفارة الخلق واليمين فبقيت كلمة او على وضعها
موجبة للتخيير لان قتل الصيد واحد وكذا الخلق واليمين مع الخنث اما في القلع
فاوجب او التفصيل والتقسيم في انواع الجزاء على حسب انواع الجنابة لكن
يؤيد قول ابى حنيفة قول مالك وحسن وابراهيم النخعي لانه قال اذا اخذ المال
وقتل فلا امام الخيار ان شاء قطع يده ورجله ثم قتله او صلبه وان شاء قتله من غير
قطع وان شاء صلبه لان الجنابة متعددة صورة لكونها اخذا وقتلا متحدة

معنى لان الكيل قاطع الطريق فيقبل الى ايها شاء هسكنا روى في الاصول والفقه
 ويؤيد قولهم ايضا قول الزركشي ان اويحيى للتويع في الخبر كما سبق (قوله واجاب
 بعضهم بما في المتن) اي اجاب بعضهم من مالك وغيره بما في المتن وهو قوله
 وقد يكون اومعنى بل كقوله تعالى او اشد قسوة و عليه قوله تعالى ان يقتلوا
 او يصيبوا فلا يكون. اول التخيير في الخبر بل بمعنى بل (قوله قال شمس الائمة بعد
 ما ذكر الجواب الاول الظاهر ان ما زائدة) اي بعد ذكر الجواب الاول وهو
 ذكر الاجزئية مقابل لاناواع الجنابة فلا يكون للتخيير (قوله وقيل ان اوهنا
 بمعنى بل الخ) يعني قال شمس الائمة بعد ذكر الجواب الاول وقبل اوفى قوله تعالى
 او يقتلوا او يصيبوا بمعنى بل فيكون المراد بل يصيبوا اذا اتفقت المحاربة بقتل
 النفس واخذ المال وكذا (قوله فظهر من ذلك) اي ظهر من قول شمس الائمة
 (قوله ان خلط الكلامين وجعلهما جوابا واحدا كما فعله البعض ايسر كما ينبغي الخ)
 اراد بالبعض شارح المنار صاحب كشف الاسرار وهو صاحب المتن اقول نعم
 خلط في الكلام لكنه لم يجعل الكلامين كلاما واحدا فان اردت التفصيل فاستمع
 لما تبلى عليك من البيان قال مالك ان اول التخيير في الاصل فاوجب التخيير في كل نوع
 في هذه الآية وقال صاحب في شرحه او لا لكننا نقول في الآية دليل على
 ان المذكور جزء المحاربة فكان انواع الجزاء مقابل لاناواع الجنابة على حسب
 احوال الجنابة فاوجب التفصيل والتقسيم في انواع الجزاء على حسب انواع
 الجنابة انتهى لمخصرنا فعلى هذا التقدير لا يكون اول التخيير ولا معنى بل ثم قال في المتن
 وقبل اوهنا بمعنى بل اي بل يصيبوا اذا اتفقت المحاربة بقتل النفس واخذ المال
 بل لقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض اذا خوفوا الطريق
 انتهى بمسارته فيكون كلامه عين ما قال شمس الائمة ويكون الجوابين فلا يكون
 خلط الكلامين ولا جعلهما جوابا واحدا فاذا عرفت هذا فاعرف خلطه قال
 اما في قطع الطريق فاوجب او التفصيل والتقسيم في انواع الجزاء على حسب
 انواع الجنابة ولهذا قال ابو حنيفة اذا اخذ المال وقتل فللامام الخياط ان شاء قطع
 يده ورجله ثم قتله او صلبه وان شاء قتله من غير قطع وان شاء صلبه لان الجنابة
 متعددة صورة لكونها اخذا وقتلا متحدة معنى لان لكل قاطع الطريق فيقبل
 الى ايها شاء انتهى وانت خبير ان قوله فللامام الخياط يوجب التخيير فيكون نقل
 قول ابي حنيفة خلطا بين الكلامين والجوابين لا خلط الكلامين ولا جعل
 الجوابين جوابا واحدا اقول يمكن الجواب عن خلط قول ابي حنيفة بان يقال

٢ حيث قال في التسهيل وان
عطفت على مجرور لازم
اعادة الجار ما لم يمين العطف
قال ابن قاسم مثال ذلك
اعتسكت في الشهر حتى
في آخره اثلاثتهم كون
المعطوف مجرورا بحتى فان
تعيين العطف لم يلزم اعادة
الجار نحو عجبت من القوم حتى
بنهم وقوله جود يملك فاض
في الخلق حتى * بائس وان
بالاساءة دينا * قال الدمامي
فدخول حتى في المثال مجرور
بالعطف على القوم وفي البيت
ايضا مجرور على الخلق اي
قاصد جودك في بائس اي
فقير متصف بالاساءة وهي
ضد الاحسان فالتفصيل
في شرح التسهيل م
٧ قال الاندلسي تقول
مررت بهم حتى زيد ان
جعلتها بمعنى الى لم يخرج الى
اعادة الباء وان جعلتها كالواو
اعيدت الباء كما يعيدها
مع الواو انتهى وما قال
في موضع آخر ويستحب ان
يعاد حرف الجر مع حتى
العاطف ليقع الفرق بين الفاعل
وبينها م

ان قول صاحب كشف الاسرار ولهذا الخ اشارة الى قوله ولم يوجد اختلاف
الجنابة في جزاء قتل الصيد وكفارة اليمين مع الحنث والخلق لان قتل الصيد واحد
وكذا الخلق وكذا اليمين مع الحنث فبقيت كلمة اوعلى وضعها موحدة للتخيير الخ لان
اباح اعتبار في الجنابة الصورة والمعنى فيكون الجنابة متعددة صورة لكونها اخذا
وقولا متحدة معنى لان الكل قاطع الطريق فيميل الى ايها شاء فيكون اوعلى بابها
فيبقى الجواب الاول والثاني على حالهما فلا يكون خاطئا فتأمل (قوله اعلم ان كلمة
حتى لم يذكر ههنا كما ذكر في سائر الكتب الخ) بمعنى لم يذكر المص حتى في بحث
الحروف العاطفة كما ذكره صاحب التقيج والمنار والتحرير لان همام وغيرهم اقول
ما ذكره موافق لاكثر كلام النحويين لان حتى عندهم يكون عاطفة نحو قولك
مات الناس حتى العلماء قال ابن هشام في المغني يكون حتى عاطفة بمنزلة الواو
الا ان بينهما فرقا من ثلاثة اوجه احدها ان المعطوف ثلاثة شروط ان يكون
ظاهرا لامضرا كما ان ذلك شرط مجرورها ذكره ابن هشام الحضراوى ولم اقف
عليه لغيره وان يكون اما بعضا من جمع قبلها كقدم الحاج حتى المشاة او جزءا
من كل كالكت السمكة حتى رأسها او جزءا كالخ في الجارية حتى حديثها والذي
يضبط ذلك انها تدخل حيث يصح دخول الاستثناء ويمتنع حيث يمتنع وان يكون
غاية لما قبلها اما في علو اوضده الثاني انها لا تعطف الجمل الثالث انها
اذا عطفت على مجرورا عيدا الجار فرقا بينها وبين الجارة نحو مررت بالقوم حتى
يزيد ذكر ذلك ابن الخباز واطلقه وفيه ٢ ابن مالك بان لا يتعين كونها للمعطف
نحو عجبت من انقوم حتى بنهم قال ابن هشام وهو حسن قال ويظهر لي ان الذي
لحظه ابن مالك ان الموضع الذي يصلح ان يحل فيه الى محل حتى العاطفة فهي
فيه محتملة للجارة فيحتاج ٧ حيث ان اعادة الجار عند قصد العطف نحو اعتسكت
في الشهر حتى في آخره وزعم ابن عصفور ان الجار مع حتى حسن ولم يجعلها واجبة
انتهى لمختصا ولكل وجهة (قوله لان الاصل فيها هي الجارة لا العاطفة) قال ابن
هشام في المغني العطف بحتى قليل واهل الكوفة ينكرونه البتة ويحملون نحو
جاءني انقوم حتى ابوك ورأيتهم حتى ابك ومرت بهم حتى ابك على ان حتى فيه
ابتداء وان ما بعدها على افعالها انتهى (قوله فلاحسن ان زيد كرفي الحروف
الجارة) اي لما كان اصل حتى من الحروف الجارة فلاحسن ان يذكرها في بابها
يشير بلفظ الاحسن ان ذكرها في الحروف العاطفة حسن لانه قد يحى
عاطفة اقول الاحسن ان يذكرها في باب على حدة كما ذكره فخر الاسلام

في باب مستقل بين حروف العاطفة وحروف الجارة وقال فخر الاسلام باب حتى
لان كلمة حتى اصلها من حروف الجارة وقد يبيى عاطفة فلهذا افرد به باب
على حدة واورد بين البابين رعاية للنسبة وح اكل من ذكرها في الجارة والعاطفة
وفي باب على حدة وجهة

باب حروف الجر

(قوله حروف الجر وجه التسمية مشهورة) اقول اضافة الحروف الى الجر من باب
اضافة الشيء الى اثره كشجرة الزمان او من باب اضافة الاسم الى المسمى ووجه
التسمية المشهورة بهذه الحروف حروف الجر لانها تجر معاني الافعال الى
الاسماء كما جر الباء معنى المرور الى زيد في قولك مررت بزيد كما يسمى حروف
الاضافة لانها تفضي معاني الافعال الى الاسماء قال العبد الضعيف انما سمي
بحروف الجر معنى شيء الى شيء سواء كان ذلك لشيء فملا كما سبق او اسما
كقوله المال زيد وان امكن التأويل يحصل او يجعل الاسم مجرورا في الغالب
(قوله فالباء اللصاق في الخ) اعلم ان الباء المفردة تسمى لاربعة عشر معنى اولها
اللاصاق قيل وهو معنى لا يفارقهما فلهذا اقتصر عليه سبويه كذا في المعنى
قال التبريزي في شرح الباب الباء كلمة موضوعة لللاصاق وهو معنى عام موجود
في جميع المواضع التي تستعمل فيها هذه الكلمة انتهى قال الزركشي اصله
اللاصاق ومعناه اختلاط الشيء بالشيء (قوله وهو تعلق الشيء بالشيء) اي معنى
اللاصاق تعلق الشيء بالشيء قال ابن يعيش هو تعلق الشيء بالشيء فاذا قلت
مررت بزيد فقد علقك المروية فزيد متعلق المرور وذلك على ثلاثة اوجه
اختصاص الشيء بالشيء او عمل الشيء بالشيء او اتصال الشيء بالشيء وما قال
الزركشي حقيقة وهو اكثر نحو به داء وبه عيب لان الداء والعيوب التصق
بصاحبهما حقيقة وكذا الباء المستعملة مع فعل القسم نحو اقسمت بالله وفعل
الاستعطاف نحو بحياتك اخبرني واما مررت بزيد محاذ لان معناه جعلت مروية
ملصقا بمكان قريب منه زيد لابه (قوله لانه اسماؤه مفرغ لان المستثنى منه وهو
خروجا مني عام غير مذكور) اعلم ان شرط التفريغ كون المستثنى منه عاما مقدرا
منفيا لا يجوز في المثبت الا ان يفيد العموم نحو قرأت اليوم كذا ولا في التثني والامر
والشرط الذي لا يتضمن النهي واما قوله يا بني الله الا ان يتم نوره محمول على معنى
لا يريد الله الا ان يتم نوره وشرطه ايضا ترك المستثنى منه وتفرغ الساق وهو
المستثنى منه لما بعد الا والمستثنى منه عام ههنا لكونه في سياق النفي وهو خروجا
المقدر لان الباء اللصاق فيكون متعلقا بملصقا وهو صفة خروجا فيكون معنى

قوله لا يخرج الا باذن اي لا يخرج خروجاً الا خروجاً ملصقاً باذن فيقتضي في كل خروج اذا عمومه اقول الصواب ان يقول النكرة الموصوفة في الاثبات عام قال فخر الاسلام انه يشترط تكرار الاذن لان الباء للالصاق فاقضى ملصقاً لغية وهو الخروج فصار الخروج الملصق بالاذن الموصوف به مستثنى فصار عاماً انتهى يعني ان النكرة الموصوفة في الاثبات عام كما في قوله لا تزوج الا امرأة كوفية فاما قوله الا ان اذن لك فانه جعل مستثنى بنفسه بدون اضمحار شيء وذلك غير جائز لانه خلاف جنسه فيجعل محذراً عن الغاية لان الاستثناء يناسب العائدة (قوله فاذا اخرج منها بعض بقي ماعداه على العدم) اي اذا اخرج بالاستثناء من النكرة في سياق النفي بعض وهو خروج بالاذن بقي ماعدا بعض البعض على العدم فاذا وجد الخروج بعده هذا لا يكون خروجاً ملصقاً باذن موله فيحتاج الى الاذن في كل خروج اقول بيانه ان الاستثناء يقتضي ان يكون ههنا مستثنى منه وان الباء تقتضي ملصقاً وملصقاً به يقتضي الالصاق ان يكون مفعول الباء ضمير المستثنى منه لان الالصاق انما يكون في الغيرين فيكون المستثنى منه مصدر الفعل المذكور بدلالة حرف الالصاق لان ما قبله يقتضي مفعولاً وما بعده الباء لا يصلح مفعولاً لما قبله لانه مفعول الباء ومفعول به فلا يصلح ان يكون مفعولاً لشيء آخر فيكون المفعول محذوفاً بدلالة حرف الالصاق فيحتاج في كل خروج الى الاذن لان الخروج موصوف بمصدر ملصق وهو مقيد باذنه والاذن اسم لقول معلوم فلا ينفك الخروج عنه في كل مرة بخلاف قوله الا ان اذن لك لانه غير مشغول بحرف الباء فصالح مفعولاً لما قبله لان مع ما بعده مصدر ومعناه لا يخرج الا وجوداً اذني فيكون وجود مرة واحدة ومن هذا التحقيق ينحل مسألة الاشياء الخبرية يحتمل الصدق والكذب الا ان يصله الباء انتهى يعني لو قال الرجل ان اخبرني بقدم فلان فمأذني حر انه يقع على الصدق لان ما صحبه الباء لا يصلح ان يكون مفعول الاخبار فيكون مفعول الخبر محذوفاً بدلالة حرف الالصاق فيكون المعنى ان اخبرني خبراً ملصقاً بقدمه والقدم اسم لفعل موجود فانه لم يلتصق الخبر بالفعل الموجود فلا يقع الصدق بخلاف قوله ان اخبرني قدوم فلان فانه يتناول الكذب كما يتناول الصدق لانه غير مشغول بحرف الباء فصالح ان يكون مفعولاً للاخبار فيكون مفعول الخبر كالماً لا فعلاً فصار المفعول الثاني التكلم بقدمه وهو قد وجد كائناً قال ان تكلمت هذا فمأذني حر وقد وجد ذلك الاخبار وهذا المسألة من مسائل البرزدي كتبها للشيخ بعض الناس في الناطق لان بعض طلبة زماننا كتبوا في علمها اشياء

عجيبة بضمك الصبيان عنها (قوله فيكون تقديره لا يخرج الا وقت اذني الخ)
 اقول هذا السؤال لا يريد لان التقدير لا يكون الا وقت اذني بل يكون التقدير الا وقت
 ان اذن لك وانت عرفت قبل ان المصدر المنزل منزلة الوقت في سعة الكلام
 انما يجوز في المصدر الصريح لا بان مع الفعل تقول العرب جئتكم صباح الديك
 اي وقت صباح الديك ولم تقل جئتكم ان يصيح الديك اي وقت ان يصيح الديك
 وكذا يجوز حقوقي النجيم لكونه مصدرا صريحا ولا يجوز في ان اذن لك فان قيل
 التأويل على التأويل جائز كما في تفسير ان يفترى به بالمفترى به قلت هذا لا يقاس بل
 يحتاج الى السماع عن العرب (قوله واعتزض عليه) اي اعتزض علي هذا
 الجواب (قوله وحذف حرف الجر مع ان وان شايع كثير) اي حذف حرف الجر
 معهما قياسا مطرد عند الحاجة كما في قوله الخمسة ولام كي (قوله وعند تعارض
 الوجهين يبقى هذا الوجه سائما عن المعارض الخ) يعني لما تعارض تقدير الاول
 بتقدير الوقت يبقى حذف الباء سائما عن المعارض فيقتضي الحذف بكل خروج
 كما تقتضي في قوله لا يخرج الا باذني لان الحذف يوجب ذكر الباء اولا (قوله ورد
 بان قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان اذن لك الخ)
 اي رد هذا الاعتراض فبقى الشك (قوله والجواب ان اختلاله الى تقدير تسليمه
 انما هو من ترك بعض المقدرات وذكر بعضها) وهو خروج حتى اذا قدر هكذا
 لا يبقى اختلال اصلا فيلزم لكل خروج اذن كما في القول الاول اقول فيه نظر
 لان الجواز اول من التقدير فضلا عن التقديرات لان التقدير خلاف الاصل مع انه
 لا دلالة ههنا (قوله فالصواب في الرد) اقول لا خطأ في الرد لان مراده ان مثل
 هذا التركيب لم يسمع لا ان فيه فسادا من جهة المعنى بعد التقدير حتى يكون الجواب
 المذكور جوابا لرد لان قوله فانه مختل لا يعرف له استعمال ينادي مراده حاصل
 الرد ان قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم صحيح لان الباء حرف الاصل فلا بد له
 من ملصق وملصق به فبهذه الدلالة اضمرنا الخروج لان الاضمار مع الحذف
 شائع في الكلام فلهذا صحيح حذفه واما في قوله الا خروجا ان اذن لك فلا دليل
 عليه فلا اضمار ايضا ولئن سلم فلا يستقيم ان يقول الا خروجا ملصقا باذني اذ لا بد
 من الجواز والمجور من متعلق ومن الملصق والملصق به فصار الخروج الملصق بالاذن
 مستثنى فصار اما بوصفه واما قوله الا ان اذن لك فجعل مستثنى بذاته بدون اضمار
 شيء وذلك غير صحيح لانه خلاف جنسه فجعل قوله الا ان اذن لك مجازا عن
 قوله حتى اذني لان الاستثناء يناسب النافية الا ترى انه لا يستقيم اظهار الخروج

يعني بأول ان يفترى
 اولا بالا فتر آثم بالمفترى به
 لان ان مع الفعل لا يأول
 بالمفعول به

ههنا قال فخر الاسلام في شرح الجوامع الصغير فلو قال الا ان اثن لك فهو
 بمنزلة حتى عندنا حتى لو اذن للخرج ثم خرج بغير اذنه لم يحنث فلا يكون هذا
 الجواب جوابا للرد فلا يحتاج في رد الاعتراض الى الرد بالصواب (قوله والاستعانة)
 اي والباء بالاستعانة وهي الداخلة على آلة الفعل ومنه في اشهر الوجهين
 بسم الله الرحمن الرحيم كذا في الزكشي وقال فخر الاسلام متعلق بمحذوف بدلالة
 حرف الالتصاق كما تقول بسم الله اي بدأت به (قوله مثل كتبت بالقلم) فان قيل
 ان الباء في قولك كتبت بالقلم دخل على الاسم وهو القلم وهو الاصل بالاتفاق فالفعل
 قائم بالاسم لانه هر ض لا دوام له فكيف يكون الاسم تبعا والفعل اصلا قلت
 القلم آلة بهذا النوع من الفعل وهو الكتابة فمن حيث انه آلة كان تبعا لمن حيث
 انه تجوهر او اسم (قوله وقبل راجعة الى الالتصاق الخ) اقول هذا ضعيف ولهذا اتى
 بالمر يض وجه الضعف ان الباء اذا كان للالتصاق يكون صلة فيعتبر فيها تيمم معنى
 الفعل بخلاف الاستعانة والسببية الا ترى ان الباء في قولك مررت بزبد وكتبت
 بالقلم متعلقة بالفعل المذكور والاول صلة متممة لمعنى المرور ولم يذكر ايتم معنى
 الفعل بخلاف الثاني فان كتبت وان تهدي بالباء الى القلم لكنها ليست بصلة متممة
 للكتابة لتحقيق معنى الكتابة بدون ذكره فافترا فكيف يرجع الى الالتصاق
 فالنقصيل في النحو ويؤيده ما قاله صاحب الكشف في تفسير قوله تعالى ولا تدبوا
 الحق بالباطل الباء اما صلة او الاستعانة اي لا تخططوا الحق بالباطل ولا تجعلوه
 ملتبسا بسبب الباطل ثم قال ولا شك ان الاول اظهر لان الصلة من تمام الفعل
 انتهى وقال التبريزي في شرح اللباب من المعاني التي تستعمل فيها الباء تكبيل
 الفعل بان يكون الفعل مما لا يكون بكل معناه المتعلق فيذكر ذلك المتعلق
 بالباء كقولك مررت بزبد لان معنى المرور يقتضي مروره لا يكمل بدونه انتهى
 (قوله كالاثمان في البيوع) يعني لما كان اثن واسطة التوسل به الى المقصود دخل
 الباء على اثن قال فخر الاسلام الباء للالتصاق ولهذا صحبت الباء الاثنان انتهى
 حاصله ان الباء الداخلة على الاثنان متصقة بالاستعانة والسببية والالتصاق
 والمقابلة والفقهاء يقولون بقاء اثن (قوله هو الانتفاع بالملوك وذلك في البيع) قال
 شراح البردوي دخل الباء في جميع الازمان الى الاثنان لان الباء للالتصاق
 والالتصاق يقتضي الطرفين ملصقا وملصقا به والملصق هو الاصل والملصق به
 هو الفرع واثن ليس بمقصود في البياعات لانه تبع والمبيع هو الاصل لانه المقصود
 في البيع لان الانتفاع حاصل به الا يرى ان شرط صحة البيع كون المبيع مقدور

المسلم وكونه مملوكا ولا يجب في الذمة الا نادرا والثمن يجب في الذمة غالبا
 ولم يشترط فيه كونه مملوكا ولا مقدور المسلم فثبت ان المبيع اصل والثمن تبع
 فدخل الباء على التبع (قوله والثمن وسيلة البسه) لانه في الغالب من البقود التي
 لا يتفع بها بالذات الا ترى ان الغرض الاصيل في البيع الانتفاع بالمملوك والثمن
 وسيلة للحصول المقصود (قوله وكذا اشترط وجود المبيع لصحة البيع الخ) اي
 واجل المبيع مقصودا في البياعات اشترط وجود المبيع عند البائع مع قدرة المسلم
 ولا يجوز ما ليس عنده ولا يجوز ايضا وان لم يملك المشتري الثمن حتى لو باع شيئا
 ولم يذكر الثمن انه عقد البيع بصفة الفساد كذا قال المبدئي (قوله فاذا كان الاصل
 ان يدخل الباء في الاثمان) يعني اذا كان الاصل ان يدخل الباء في جميع الاثمان
 على الاثمان يظهر اثره في المستثنى المذكورين (قوله فبعت) اي قول
 البائع بعت هذا العبد بكر من الخطبة الخ وهكذا قوله اشتريت هذا العبد
 بكر من الخطبة كما قال فخر الاسلام اقول انما قيد بوصف الخطبة لان المكيلات
 لا تصير ثمنا ولا يجب في الذمة بدون الوصف وينعقد البيع مساومة ولو كان الكرم
 عينا يسمى مائة ذمة وهو بيع معلومة بمسألة معينة (قوله والعبد مبيع والكرم ثمن
 ثبت في الذمة سالا الخ) لانه اضاف البيع الى العبد فتدبره اصلا فصار العبد
 مبيعاً ضرورة اضافة العقد اليه والكرم ثمن لانه ادخل الباء عليه فصار ثمناً ضرورة
 دخول الباء عليه والصق العبد بالكرم لان الكرم صار له صفة لانه آله انعقاد البيع
 فثبت في الذمة لان الخطبة ليست بمحضرة لان العبد مشار اليه والكرم ثمن بقرينة
 دخول الباء فيتمضي عدم الحضور فيصح الاستبدال بالكرم قبل القبض اذ لو كان
 فيه ما ساجز الاستبدال به قبل القبض عينا كان او ذنباً كذا في المبسوط (قوله
 وقوله بعت كرا من الخطبة بهذا العبد سلم) يعني اذا اضاف العقد الى الكرم فقال
 بعت او اشتريت منك كرا خطبة بهذا العبد انه يصير سلاً حاصله ان ادخل الباء
 الى العبد المشار اليه واضاف العقد الى الكرم الموصوف ان عقد سلاً فلا بد من شرائط
 العلم فيعتبر بشرائط السلم من التأجيل وطلب رأس المال في المجلس وعدم صحة
 استبدال البائع به قبل القبض وعدم تصرفه قبله وبين مكان الايفاء عند
 ابي حنيفة بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكرم فيها قبل القبض
 بالاستبدال كسائر الاثمان (قوله واذا دخلت الباء المحل لم يجب استيعابه الخ) يعني
 اذا دخل حرف الباء في المحل بقى الفعل متصدياً الى الآلة نحو مبعث يدي
 بالمحاطة ورأس البئيم فلا يقتضي استيعاب المحل كاطنه المالك لان المسح غير مضاف

الى المحل لكن هذا الكلام يقتضى وضع آلة المسح اليه (قوله كالألة أى كما لم يجب
استيعاب الآلة بالفعل الخ) لان وضع آلة المسح لا يوجب استيعاب جميع اليد
في العادة فيكون بعض الآلة مراداً وهو كثر اليد في العرف والعادة فيصير المراد
أكثر اليد فصار البعض مراداً كما زعم الشافعي قال صاحب الكشف وهندي
ان دخول الباء في المحل يوجب تعدية الفعل الى الآلة والصاقها بالرأس واستيعاب
الآلة اوجود الاضافة اليها لكن يحكم العادة لا يوجب لان مسح ظهر اليد
ساقط حادثة واجواف الانامل ساقط ضرورة فيبقى باطن الانامل لان باطن الكف
يبقى فاقم أكثر اليد مقام الكل تبسيرا انتهى اقول ان باطن الكف وهو البعض
مقدر باكثر آلة المسح وهو ثلثة اصابع لا ان يكون مطلق البعض مراداً بالظن
الى كون الباء للتبعض كما قال الشافعي بل مراداً بحكم العرف والعادة (قوله
شبه المحل الذى من شأنه الاستيعاب الخ) جواب لما حاصله الباء اذا دخلت في آلة
المسح كان الفعل متعدياً الى محله فيقتضى استيعاب المحل لان المحل مفعول فعله
فينتقل جميع المحل كما يقال مسحت اطأط يدي لانه اضيف الى جلته وكذا
مسحت رأس اليتيم يدي يقتضى استيعاب رأس اليتيم لكن لما كان الاصل في الباء
ان تدخل الوسائل والالات ولم يشترط الاستيعاب في الآلة شبه المحل الذى من شأنه
الاستيعاب بالآلة التى اذا دخلها الباء من شأنها عدم الاستيعاب (قوله بالآلة الخ)
الباء متعلقة بقوله شبه (قوله فلا يجب الاستيعاب في مسح الرأس) لقوله تعالى
وامسحوا برؤوسكم (قوله كما ذهب اليه مالك) أى كما ذهب الى استيعاب الرأس
في المسح مالك فقط (قوله وأما وجوبه في التيمم الاصح الخ) هذا جواب اشكال
وهو ان الباء دخل في آية التيمم الى الوجه قال الله تعالى وامسحوا بوجوهكم
وايديكم والوجه محل المسح وهذا لم يوجب استيعاب الآلة بل يوجب استيعاب
المحل على عكس ما قلت في مسح الرأس فاجاب بان الاستيعاب في المحل في آية التيمم
لم يثبت بسبب الباء بل يثبت بالسنة المشهورة التى تزداد بهيئتها على الكتاب وهى
حديث عمار (قوله فان الوجه اسم للكل الخ) فيه بحث لان الرأس اسم للكل
فالصواب ان يقول بفعل الباء صلة بهذه الدلالة فصار كقول الشاعر يضرب
بالسيف وزجوا بالفرح كذا في البردوى (قوله ولانه حلق عن المستوعب وهو
الوضوء الخ) أى ولان وجوب الاستيعاب في التيمم ليس بدخول الباء في المحل بل
بدلالة الكتاب لان التيمم شرع خلفاً عن الاصل الواجب وهو الوضوء باقامة التراب
مقام الماء للضرورة او باقامة المسح بالصعيد في الموضوء بن مقام الغسل بالماء والمسح

في الاعضاء الاربعة وانما اثر المصنف الوظائف الاربع على غسل اعضاء الثلاثة
والمسح لاجتماع الغسل والمسح في الوظائف الاربع حاصيلة لما قام التراب بمقام الماء
قام التيمم مقام الوضوء ضرورة والاستيعاب في اعضاء الوضوء شرط بالاجماع فكان
شرطا في اعضاء التيمم بالضرورة لانه قائم مقامه (قوله لان الخلف لا يوجب الف
الاصل اصلا) فان قيل الخلف يخالف الاصل لانه لا يوجب التسوية بينهما
في اعضاء الوضوء فيكون مخالفا ولا يوجب التسوية في الوضوء الذي قام بالاعضاء
وهو الاستيعاب قلت الخلف يوجب التسوية بينهما في جميع الشرائط لكن
الحديث المشهور اوجب التنصيف قال عليه السلام التيمم ضربتان الحديث فبقى
الباقى على ما كان فان قيل الخلف لا يوجب التسوية في الوصف العددي وهو
عدم اشتراط النية فان النية ليست بواجبة في الوضوء عندنا لانه شرط وواجبة
في التيمم فكذا في الوصف الوجودي وهو الاستيعاب قلت اشتراط النية في التيمم
ليس باعتبار الخلقة بل باعتبار ان التيمم في اللغة القصد وهو النية فاشترط
النية فيسه باعتبار ذاته لا باعتبار الخلقة فلا يوجب خلقة النية
(قوله ولان المسح بالصعيد في العضوين قائم مقام الوظائف الاربع وانما نصف
التخفيف الخ) اقول الصواب ان يجعل هذا الدليل والدليل الثاني دليلا واحدا
لان التيمم شرع خلفا عن الاصل وهو الوضوء باقامة التراب مقام الماء او باقامة
المسح بالصعيد في العضوين مقام الغسل والمسح بالماء في الاعضاء الاربعة
لكن نصف الخلف تخفيفا كما جعل فخر الاسلام قال فخر الاسلام واما الاستيعاب
في التيمم فثبت بالسنة المشهورة اذ النبي صلى الله عليه وسلم قال ضربتان ضربة
لوجه وضربة للذراعين فيجعل الباء صلة وبدلالة الكتاب لانه شرع خلفا
عن الاصل وكل تنصيف يدل على بقاء الباقي على ما كان انتهى (قوله ولا شك
ان كل تنصيف يقتضي بقاء الباقي على ما كان عليه) فان قيل لا نسلم ان الخلف
وهو التيمم نصف حتى صح قوله ولا شك ان كل تنصيف يقتضي بقاء الباقي على
ما كان عليه بل المسح بالصعيد في العضوين اقيم مقام غسل الاعضاء الثلاثة
والمسح لان المسح بالصعيد في الاعضاء الاربعة اقيم مقام الغسل والمسح
في الاعضاء الاربعة ثم نصف تخفيفا وكذلك في الجنب اقيم التيمم في العضوين
مقام غسل كل البدن ولو قلت بالتنصيف في حق الوضوء فاقول في حق الجنب
قلت القياس يوجب استعمال التراب في جميع اعضاء البدن التي يستعمل فيها
الماء لان التراب اقيم مقام الماء فيجب استعمال التراب في كل ما يجب فيه استعمال

الماء الا ترى ان عمارا اخذ بالقياس وضرب التراب على جميع بدنه حتى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اصبرت حجارا يا عمار وقال اجنبت يا رسول الله فقال اما يكفيك الوجه والذراعان فبالنظر الى القياس كان تنصفا في الوضوء واكتفاء في السك بالجزء في الجنابة فثبت ان التيمم شرع بطريق التنصف وكل تنصف يدل على بقاء الباقي على ما كان ولا يمكن القول بالتنصف في الجنابة للمرجح ولا يمكن تعيين البعض بارأى فتعين ما عين الشرع بقوله اما يكفيك الوجه والذراعان فثبت ان في الجنابة اقيم البعض مقام الكل ولا يعتبر التنصف كما يعتبر في الوضوء (قوله كصلوة المسافر وعدة الاماء وحدود العبيد ونحو ذلك) اي كصلوة المسافر نصفت ويشترط جميع الشرائط التي كانت واجبة الرابطة قبل التنصف وكعدة الاماء والحدود لقوله تعالى فلهن نصف ما على المحصنات من العذاب فالاستيعاب واجب في الوضوء في هذين العوضين فكذا في التيمم لانه قائم مقامه وقد روى الحسن بن ابي حنيفة انه لا يشترط الاستيعاب ايضا بل الاكثر يقوم مقام الكل لان الاستيعاب في المسوحات ليس بشرط كما في مسح الخف والجبيرة والراس (قوله وعلى الاستعلاء صورة نحو زيد ركب على الفرس او معنى نحو تأمر علينا الخ) اعلم ان على علي وجهين احدهما ان يكون حرفا وخالف فيه جماعة فزعوا انها لا تكون الا اسما ونسبوه لسببويه ولها تسعة معان احدها الاستعلاء اما على المجرور وهو الضالع نحو قوله تعالى وعليها وعلى الفلك تحملون او على ما يقرب منه نحو قوله تعالى او اوجد على النار هدى وقوله وبات على النار الندي والمخلق وقد يكون الاستعلاء معنويا نحو قوله تعالى ولهم على ذنب ونحو فضلنا بعضهم على بعض كذا في المغني قال الزركشي على الاستعلاء حقيقة نحو عليها وعلى الفلك تحملون او مجازا نحو قوله تعالى ولهم على ذنب فضلنا بعضهم على بعض واما قوله تعالى وتوكل على الحي الذي لا يموت فهي بمعنى الاضافة والاسناد اي اضعفت توكلني واسندته الى الله لاني الاستعلاء فانه لا يفيد ههنا انتهى فعلم من هذا ان على في غير المحسوسات يكون معنويا ومجازا وفي المحسوسات حقيقة لغوية وقد صار حقيقة شرعية في الايجاب والالزام في قول الرجل لفلان على الف درهم كذا في البردوي اما كونه اسما بمعنى فرق فذلك اذا دخلت عليها من نحو غدت من عليه بعدها ثم ظوؤها ونحو زيد من على السطح اي من فوقه وزاد الاخفش موضعها آخر وهو ان يكون مجرورها وفاعل متعلقها ضمير ين لسمى واحدا نحو قوله تعالى امسك بعليك

زوجك وقول الشاعر * هون عليك فان الامور يكفرها الاله مقاديرها * وفيه
نظر لانها لو كانت اسما في هذه المواضع لصح حلول فوق محلهما فالتفصيل
في المعنى وتبدل فعلا من العلو ومنه ان فزعون علا في الارض فيه بحث لانه ليس
بعلى بل علا الان يكون المراد بهما التلفظ (قوله او معنى نحو تأمر علينا بالشديد)
اي صار اميرا علينا فان الامير غلبوا وارثا على غير لانه غالب بامارته (قوله
كايقال ركه دين الخ) اقول في تعدية ركب اختلاف قال بعضهم ان مصدره
ركوب على وزن فعول فلا يتعدى في الغالب وقال بعضهم من الافعال التي
يتعدى بحرف الجر وبغيرها كدخلت البيت وجلسته مع ان مصدرهما الدخول
والجلوس ومن الافعال التي يتعدى بحرف الجر وبغير حرف جر نحو ذهبت
الشيام كذا قال ابن عباس في شرح المفصل وان لم يحن مصدره على فعول
(قوله ويستعمل على للوجوب) اي للايجاب والالزام بالوضع الشرعي فيكون
حقيقة شرعية لان الزوم والوجوب يلزم بعلى ويقتضى علوه لان الدين يجب
عليه بعلى ويلزمه (قوله الا اذا وصل به ودعية) يعني اذا قال الرجل لفلان على
الف دينار يكون ديننا الان يصل بكلامه لفظ الودعية بان يقول لفلان على
الف دينار ودية لا يثبت الدين وان كانت كلمة على للوجوب والالزام
لان كلمة على يحتمل ان يكون لايجاب اداء العين ويحتمل ان يكون لايجاب الحفظ
وكونه ودية محكم في كونه واجب الحفظ لا واجب الاداء فيحمل على معنى الودعية
لان في الودعية وجوب الحفظ (قوله اي في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا
لما قبلها) اقول انما فسر بهذا التفسير لان على بمعنى الشرط لم يذكر في كتب
الحنابلة ولا في براهين القرآن لكنه من قاعدة الاصول قال شيخ الاسلام اذا استعملت
في الطلاق كان بمعنى الشرط عند ابن حنيفة وقال الله تعالى حقيق على ان لا تقول
على الله الا الحق وقال يسايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اي بهذا الشرط
انتهى ملخصا قال شراح البرزوي واذا استعملت على في الاستعاضات كالطلاق
والعتاق كانت بمعنى الشرط عند ابن حنيفة انتهى سألني ان كلمة على تستعمل
على ان يكون مشرطا عند الفقهاء وفي الخلاصة تعليق الهبة بالشرط باطل
ان ذكر بكلمة ان وان ذكر بكلمة على ان كان ملاجا سمحت الهبة والشرط وان كان
الشرط متالفا سمحت الهبة وبطل الشرط وفي المشتق في البيع شرط اذا باع
بكلمة على فهو على ما ذكرنا اما اذا قال بعثت ان كان كذا فالبيع باطل سواء كان
الشرط نافيا او ايجابيا انتهى ملخصا واما في فتاوى ابن السجود في موطوعه خلافه

٧ فيسمة بحث قال السيوطي
في الاتقان على حرف جر له مان
سادسها معنى المباء نحو حقيق
على ان لا تقول اي بان كما قرأ
ابن انتهى وفي براهين الزركشي
على معنى البساء نحو حقيق
على ان لا تقول وفي قراءة ابن
رضي الله عنه بالباء انتهى
ولم يوجد معنى الشرط

قال المصنف في الدرر في كتاب
الصلح وكلمة على وان كانت
للمعاوضة لكنها قد تكون
بمعنى الشرط كما في قوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا ان لا يسركن
بالله شيئا وقد نذر العمل بمعنى
المعاوضة تحمل على الشرط
تصحح التصرفه انتهى حاصله
اذا كان مدخول على صالحا
بان يكون عوضا يحل على
معنى المعاوضة والا يحل على
الشرط بحسب المعنى
تصحح التصرفه منه

وفي القهستاني في فصل اقل
المهر ان على للشرط عند
الانقضاء يستعملونه في معنى يفهم
منه كون ما بعده شرطاً
لما قبلها انتهى

وهو خطأ تجاوز الله عنه (قوله كما في المعاوضات المحضة) أي الخالية عن
معنى الاستساق كالبيع والاجارة والنكاح يعني اذا استعملت في البيع وغيره من
المعاوضات المحضة نحو البيع على الالف والاجارة على الالف والنكاح على
الالف يستحيل معنى الشرط لان الشرط هو التعليق بالخطر وهو لا يجري
في التملك لان التعليق بالخطر لا يجوز لانه قد فوجى العمل بمجازه بالاتفاق
وهو معنى الباء لوجود معنى اللزوم المناسب بين الشرط والجزاء وبين الامساك
تصحح التصرف بقدر الامكان (قوله واما اذا لم يمتد معنى الشرط) كما في
الطلاق فانه يقبل الشرط ولا يطل به مثل ان يقول الرجل لامرأته ان قدم فلان
فانت طالق على الف صح التعليق ولم يمنعوا المعاوضة عن صحة التعليق
لان المال تابع فيه بالشرط (قوله فكذلك عندهما) أي يحمل على العوض فيه
ايضا أي يحمل الطلاق في مثل هذا على العوض كما لما وضعت المحضة
عندهما اذا الطلاق يصلح ان يكون معوضا والمال عوضه فصار مجازا عن الباء
لان التعليق في الطلاق صحيح والمال وقع في ضمن ما يصح فيه التعلق وما ثبت
في ضمن الشيء لا يعطى له حكم نفسه وانما يعطى له حكم المضمن (قوله ولهذا
كان لها الرجوع قبل كلام الزوج الخ) يعني اذا قالت المرأة طلقني ثلثا على الف
مثلا ثم قالت لا طلاق بل رجعت قبل كلام الزوج صح رجوعها حتى
لو طلقها بعده لا يستحق الالف اما اذا قال الزوج ابتداء طلقتك على الف كان
ممنزلة اليمين حتى لا يقتصصر على مجلس الزوج ولا يمكن للزوج الرجوع عنه قبل
كلام المرأة وان التعليق يكون يمينا بتقدير معنى التعليق فكأنه قال ان قبلت الف
فانت طالق فثبت ان دخول المال في الطلاق لا يمنع معنى اليمين حيث يكون يمينا
من جانب الزوج (قوله وللشرط عنده عملا بالحقيقة) أي بالحقيقة الشرعية
يعني ان على في الطلاق وان ذكر فيه المال يحل على الشرط (قوله وفي قول
المرأة لزوجها طلقني) ثلثا على الف فطلاقها واحدة يجب ثلث الالف عندهما
كما في قولها بالف ويكون الواقع باينا لانه يجوز على الباء كما لو قالت طلقني ثلاثا
بالف لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا صح رجوعها
من قبول المال قبل كلام الزوج كما سبق ولهذا صار باينا لان الطلاق على مال
باين ولم عابها المال عوضا عن الطلاق وصار كقوله احمل هذا المناسع الى
موضع كذا على الف درهم أي بالف درهم وكما قال طلقني وضرك على الف فطلقها
وحددها يجب عليها حصتها من الالف كما لو قال بالف لان اجزاء العوض

ينقسم على اجزاء الموضع (قوله ولا شيء عنده) يعني اذا قالت له امرأته طلقني
 ثلثا على الف درهم فطلعهما واحدة لا يجب عليها شيء من الالف ويكون
 الواقع رجعا عنده حاصله ان كلمة على في الطلاق لازوم وليس بين الواقع وهو
 الطلاق وبين ما رخصها من الالف مقابلة حتى ينعقد معاوضة لانهما ما جعلت
 المال مقابلا للطلاق بحرف الباء حيث لم تقل بالف ولا مقابلة بينهما في الواقع
 ولا يفتقر الى المال بل بينهما معاوضة لانه يجب المال عليهما بقولهما ثم وقع الطلاق
 عليهما بايمانه عليهما والحاصل ان التعاقب معنى الشرط والجزاء لا معنى
 للمعاوضة فاذا خالف الزوج لم يوجد الشرط فلم يجب عليها شيء (قوله لان اجزاء
 الشرط لا ينقسم على اجزاء المشروط الخ) لان ثبوت المشروط بالشرط
 بطريق المعاوضة ولو ثبت الانقسام لم تقدم جزء من المشروط على الشرط
 فيلزم تقديم بعض المشروط على الشرط وانه محال اعلم ان اجزاء العوض ينقسم
 على اجزاء العوض بالاتفاق حتى لو قالت طلقني ثلثا بالف فطلعهما واحدة يجب
 ثلث الالف عليهما واجزاء لا ينقسم على اجزاء المشروط بالاتفاق حتى لو قال لامرأته
 ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثنتين لا تطلق بدخول كل واحد
 من الدار طلاق واحد لانه تعالى لطلعتين بدخول الدارين ودخول الدارين شرط
 واحد بوقوع الطلعتين (قوله وذلك) اي بيان انقسام اجزاء العوض على اجزاء
 العوض وعدم انقسام اجزاء الشرط على اجزاء المشروط وذلك مثل قوله تعالى
 صوان بين ذلك (قوله ان ثبوت العوض مع العوض من باب المقابلة) والمقابلة لا تتخلو
 عن المقارنة واذا كان كذلك يجوز توزيع اجزاء العوض على اجزاء العوض
 اذ كل جزء من العوض يقابل جزءا من العوض (قوله ويمتنع تقدم احدهما
 على الاخر كالمضامين) هذا جواب سؤال مفترق قد يراه ان توزيع اجزاء
 العوض على العوض يوجب تقديم بعض العوض على بعض العوض وانه
 لا يجوز توزيع اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لانه يوجب تقدم بعض
 المشروط على الشرط فاجاب بقوله ويمتنع تقدم احدهما على الاخر حاصله
 ان تقديم بعض العوض على بعض العوض لا يبطل المقارنة الواقعة بين
 العوض والمعرض بخلاف تقديم بعض المشروط على الشرط لان تقديم المشروط
 عليه يبطل المعاوضة الثابتة بين المشروط والشرط (قوله ومن لا ابتداء للثانية الخ)
 وفي المتن من على خمسة عشر وجهها والصحيح ان لها سبعة عشر معنى لكن
 بعضها مندرج في بعضها مثلا التجريد نحو اقيت من زيد اسدا على حذف المضاف

اني لقيت من لقاء زيد اسديا كانه جرد عن جميع الصفات الا عن صفة الاسدية
 قاله صاحب اللباب وصاحب اللب وغيرهما وقال صاحب الارشاد قلت لبس
 هذا قسما على خياله لاندراجهم في الاقسام المذكورة قال الزمخشري ان
 من التجريدية بانية اعتبارا لا واقع واعتضده السيد السند بان الحمل على البيان
 يفوت الغرض من صنعة التجريد وهو المبالغة فالصواب انها ابتدائية وعلى
 كلا التقديرين فهي داخلية فمما سبق احدها ابتداء الغاية وهو الغالب عليها حتى
 ادعى جماعة ان سائر معانيها راجعة اليه قال ابو حيان وزعم المبرد والاختفش
 الصغير وابن السراج وطائفة من الخذاق والسهيل من اصحابنا انها لا تكون
 الا لابتداء الغاية وسائر المعاني التي ذكروها راجعة الى هذا المعنى انتهى واليه ذهب
 الزمخشري في المفصل وقال الاندلسي في شرحه انما حكم برجوعها في جميع وجوهها
 حتى لا يلزم الاشتراك او المجاز وهذا شان المحققين من النحويين في جميع تصاريه
 الكلمة ويقع ابتداء الغاية في المسكان والزمان فالاول سبحانه الذي اسرى بعبد
 ليل ٢ من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى والذي قوله تعالى من اول يوم احق
 ان يقوم فيه وقوله عليه السلام مطرنا من يوم الجمعة الى الجمعة وقول بعض العرب
 من الآن الى الغد حكاه الاختفش في المعاني ومخالف اكثر البصريين وحملوا
 هذه الأدلة على حذف مضاف والتقدير في الآية من تأسس اول يوم وفي الحديث
 من صلوة الجمعة وقد يكون ابتداء الغاية في غيرهما نحو انه من سليمان وقرأ القرآن
 من اول سورة البقرة الى آخرها قاله الفاضل شهاب الدين في حاشية التوضيح
 في النحو وعلامة من الابتدائية ان يكون الفعل الذي قبلها امتدادا واول ماله
 امتداد نحو سرت من البصرة الى الكوفة ونحو خرجت من الشام الى البصرة
 فان السيرة امتداد والخروج وان لم يكن له امتداد الا انه اول بماله امتداد
 وقال الزركشي معنى ابتداء الغاية اذا كان في مقابلتها الى التي الانتهاء انتهى
 وقال الرضي وتعرف من الابتدائية بان يكون في مقابلتها الى او ما يفيد فائدتها نحو
 قولك اعوذ بالله من الشيطان الرجيم لان معنى اعوذ بالله التهيء اليه فالباء هنا
 افادت معنى الانتهاء انتهى وقد صرحوا في من الابتدائية انها قد تجيء
 في بعض المواضع مستعمدا فيها الانتهاء لعدم القصد اليه كقوله اعوذ بالله
 من الشيطان الرجيم فتأمل (قوله اذا الغاية هي النهاية ولبس لها ابتداء
 وانتهاء الخ) اقول فيه بحث لان في الغاية تعريفين على ما حقق في محله الاول
 ما ينتهي اليه الشيء والثاني ينتهي بضده لا يجرئه فلا يكون لها ابتداء وانتهاء

٣ السير الروحاني لبس بمقابلة
 بالزمان ولذلك فيبدي السير
 بقوله ليل في قوله تعالى
 سبحانه الذي اسرى بعبد
 ليل لان المراد ههنا السير
 الجسماني فليلاً مل سحر
 وفي المصباح المنير سار يسير
 سيرا ومسيرا يكون بالليل
 وبالنهـار ويستعمل لازما
 ومتعديا ويقال يasar البعير
 وسرته فهو مسير انتهى سحر

والثاني ما يمتد اليه الشيء ويقتصر عليه فيكون لها ابتداء وانتهاء الا ترى انك
اذا قلت سرت من البصرة الى الكوفة يعتبر فعل السير ممتدا او المسافة ممتدة
فيكون ابتداء السير الممتد او ابتداء المسافة الممتدة البصرة وانتهائها الكوفة
ويؤيده ما ذكر في كتاب حقايق الحروف ان الالف لا تنهاه ابتداء فيما يدل عليه
على تقيض من قول خرجت من البصرة الى الكوفة فن لا ابتداء الغاية والالف لا تنهاه
الغاية انتهى واما عند صاحب البديع فان من لاقل من النصف كقوله تعالى
منهم المؤمنون واكثرهم الفاسقون انتهى فلا يكون لا ابتداء الغاية اقول ان الغاية
نوصان غاية ابتداء وغاية انتهاء وان ابتداء الغاية بمن يكون صدر الكلام وابتداء
الغاية وان انتهى اليه صدر الكلام يكون لا انتهاء الغاية والقرينة دخول الالف اليها
(قوله ويستعمل للتبويض) قال ابن مالك في شرح التسهيل ومن للتبويض كثير
كقوله تعالى منهم من كلم الله وكقوله تعالى خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشي على
بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على اربع وعلامتها جواز
الاستثناء عنها بعض كقراءة عبد الله بن مسعود حتى تنفقوا بعض ما يحبون
انتهى اى كقراءة عبد الله بن مسعود في قوله تعالى ان تنالوا البر حتى تنفقوا مما يحبون
بعض ما يحبون وما ذكره ابن مالك من ان من تأتى للبعض ليس متفقا عليه
وانت عرفت قبل ان المبرد والاختفش الصغير وابن السراج وطائفة من الخناني
والسهيلي من المحابطين انها لا تكون الا ابتداء الغاية وان سائر المعاني التي ذكرها
راجع الى هذا المعنى ويؤيده ما قاله الزركشي الثمالي التبويض ولها علامتان
ان يقع بعض موقعها وان يتم ما قبلها ما بعدها انتهى ويؤيد ايضا ما قاله
الرضي وتعرف من التبضية بان يكون هناك شيء ظاهر هو بعض الجور من
كافي قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة او مقدر نحو اخذت من الدراهم اى
من الدراهم شيئا انتهى لان العلامة قرينة المجاز وان كان معناها لما احتاج
الى القرينة (قوله وعليه المحققون) كابن مالك وفخر الاسلام وغيرهما قال
فخر الاسلام واما من فلتا تبويض هو اصلها ومعناها الذي وضعت له لان الاشتراك
خلاف الاصل وقد ذكرنا مسائلها في قوله اهتق من عبيدى من شئت وما يجرى
بجرائها ومماثلها كثيرة انتهى فعمل ان بعض الفقهاء من المحققين قالوا انها
في التبعيض حقيقة واليه ما فخر الاسلام (قوله ورد باطباقي ائمة اللغة على انها
حقيقة في ابتداء الغاية) اعلم ان المحققين من النحويين اطبقوا على انها حقيقة
لا ابتداء الغاية والمماثل كلها راجعة الى ابتداء الغاية فان قولك اخذت من الدراهم

دليل على ان الدراهم ابتداء غاية اخذك كما ان قولك سرت من البصرة دليل على
 ان البصرة ابتداء غاية سيرك الا انها اذا استعملت في الدراهم يفيد التبعض
 لانه يمكن فيها لا كلها وفي البصرة لا يفيد التبعض لانه غير ممكن فيها لان السير
 ممتد (قوله) واوقيل انها في العرف الغالب الفقهى للتبعض مع رعاية معنى الابتداء
 لم يبعد) اقول يمكن ان يعارض بان يقال ان هذه الرعاية معتبرة عند من خص الوضع
 لابتداء الغاية من الحاجة أيضا كما في قولك اخذت من الدراهم فلا وجه لقول المص
 انها في العرف الغالب الفقهى مع رعاية معنى الابتداء الخ ولما اضطر الاصوليون
 في جواب الرد قال صاحب الكشف في جواب الرد ذكر بعض الحواشي
 انها وضعت للتبعض في موضع التبعض ولا ابتداء الغاية في موضعها (قوله)
 وبمعنى الباء نحو ينظرون من طرف خفي) حكاه الاخفش والبعري عن يونس
 وجعل ابن ابيان يحفظونه من امر الله اى بامر الله وقوله من كل امر سلام
 وموافقة الباء بين عند البصريين وقيل عند بعض الكوفيين قال ابن هشام والظاهر
 انها للابتداء في نحو ينظرون من طرف خفي وقال الدمامني ان اريد كون الطرف
 آلة فمن معنى الباء كما قاله يونس وان اريد ان الطرف وقع ابتداء النظر منه
 فمن ابتداء الغاية لا بمعنى الباء فهما معنيان متغايران مذكوران الى ارادة المستعمل
 فتأمل انتهى اقول وجه التأمل اشارة الى ضعفه لان من موضوعه لابتداء الغاية
 وان احتمل على معناها فلا يحمل على المجاز ويؤيده ما قاله ابو حيان ولا حاجة لما قاله
 يونس اذ يحتمل ان يكون فيه من لابتداء الغاية اى ابتداء نظره هو من طرف
 خفي انتهى وابن هشام هذا حذوه (قوله ويستعمل صلة) اى زائدة نحو
 ما جاءني من احد اى زائدة لتأكيده النص على العموم وانما قال زائدة لانك
 لو اسقطت من لبي العموم على حاله لان احد لا يستعمل في النفي والنهي والاستفهام
 الا للعموم وقد اجتمعت المعاني الثلاثة نحو قوله تعالى ما يود الذين كفروا
 من اهل الكتاب ان ينزل عليهم من خير من ربكم فالاولى للبيان لان الكافرين
 نوطان كآيون ومشركون والثانية مزيدة لدخولها على النكرة المنفية والثالثة
 لابتداء الغاية وقوله تعالى تجري من تحتها الانهار يحلون فيها من اساور من ذهب
 فالاولى لابتداء الغاية والثانية لبيان الجنس اوزائدة بدليل قوله تعالى وحلوا اساور
 وانثالث لبيان الجنس او التبعض وقوله تعالى ينزل من السماء من جبال فيها
 من برد فمن الاولى لابتداء الغاية اى ابتداء الازال من السماء والثانية للتبعض
 اى بعض جبال منها والثالث للبيان لان الجبال يكون بردا او غير برد كذا

في الزركشي (قوله بخلاف ما جاءني من رجل) يعني ان من ههنا ليست زائدة
لان من الداخلة على نكرة لا تختص بالنفي نحو ما جاءني رجل الا ترى انه قبل دخول
من يحتمل نفي الواحد ونفي الجنس على سبيل العموم ولهذا يصح بل رجلان وبعد
دخولها يمنع ذلك ويصير نصا في نفي الجنس على سبيل العموم وتحققه ما قال
ابو جعفر بن زيد انك اذا قلت ما جاءني رجل فانه يحتمل ثلثة معان احدها
ان يريد ما جاءني رجل واحد بل اكثر من واحد والثاني ان يريد ما جاءني رجل
من قوته ونفاته بل جاءني الضعفاء والثالث ان يريد ما جاءني واحد ولا اكثر من ذلك
انتهى اقول ما ذكره المصنف من تفسير المعنيين خلاف مانص عليه سبويه
من تساويهما قال الصنفار وهو الصحيح عندي وانها مؤكدة في موضعين فانها
لم تدخل على ما جاءني رجل الا وهو يراد به ما جاءني احد لانه قد ثبت فيها تأكيدها
لاستغراق مع احد ولم يثبت لها استغراق فيجعل هذا عليه فلهذا كان مذهب
سبويه اولى قال و اشار الى ان المؤكدة يرجع بمعنى التبعيض فاذا قال ما جاءني
من رجل فكأنه قال ما جاءني بعض ههنا الجنس ولا كله وكذا ما جاءني احد
اي بعض من الاحدين انتهى اعلم ان الزائدة لها ثلثة شروط عند الجمهور واما
عند الاخفش والكسائي وهشام فيجوز مطلقا سواء كان في النفي او الاثبات كقوله
تعال بكفر عنكم من سيئاتكم ويغفر لكم من ذنوبكم والمراد الجميع بدليل ان الله
يغفر الذنوب جميعا اقول هذا يؤيد قول سبويه لانه اول ما يمكن زائدة في النفي في قوله
ما جاءني رجل لكان الزيادة في الاثبات معارضا فوجب حمله على الزيادة فعا
للتعارض فاعلم فان اردت تفصيل شروط الزيادة فاستمع لما ينلي عليك فانه نافع
احدها ان يسبقها نفي باي اداة كانت او نهى بلا او استفهام بهل خاصة وفي الحاق
الهزة بها فنظر قال ابو حيان في الارتشاف واما الاستفهام فليس عاما في جميع
ادواته انما يحفظ ذلك مع هل في جميع ما ورد في النفي نحو هل في الدار من رجل وقوله
تعالى هل تحس منهم من احد وفي الحاق الهزة بهل نظروا ولا حفظه من اسان
العرب ولو قلت كيف تضرب من رجل او كيف خرج من رجل او اين تضرب
من رجل او متى تقوم من رجل لم يحز وقلنا اذا كانت للنفي المحض جاز دخول
من فتقول قلنا يأتي من احد في معنى ما أتى من احد انتهى وقال الازهرى
ولعل الفرق ان هل لطلب التصديق دائما انتهى قلت ان هل يستعمل في النفي
التصديقي نحو هل من خالق غير الله لان خالق مبتدأ وغير الله نعته على المحل
والخبر محذوف تقديره لكم وليس يرزقكم الخبر الملقه لان هل لا تدخل على مبتدأ

مختبر عنه بفعل على الاصح فيكون من زائدة ومجرورها المنكر مبتدأ مخصصا بالاعت
 قيد محمل من في النفي وفي غير النفي في هل يدخل اطرافا للباب والثاني ان يكون
 مجرورها نكرة والثالث ان يكون مجرورها المنكر اما فاعلا نحو ما يأتى بهم من ذكر
 او مفعولا به نحو هل تحس منهم من احد او مبتدأ كما سبق واجاز بعضهم زيادتها
 بشرط تنكير مجرورها فقط نحو قد كان من مطر واجازها الاخفش والكسائي
 وهشام بلا شرط مطلقا كما سبق وقال الفاضل الدماميني في شرح المسهيل
 قال ابو حيان وتزاد في ظرف ومصدر اوسع فيهما نحو ما سير من سير وما صيد عليه
 من يوم قلت فهما داخلان في المفعول به اذ كل منهما ملاحظ في الانساع
 واعتباره مفعول به انتهى فيه بحث قال ابن هشام وكان وجه زيادتها في المفعول
 معه والمفعول لاجله والمفعول فيه انهم في المعنى بمنزلة المجرور جمع وباللام واني
 ولا تجامعهم من ولكن لا يظهري في المفعول المطلق وجه وقد خرج عليه ابو البقاء
 ما فرط في الكتاب من شيء فقال من زائدة للتأكيده في موضع المصدر اي تفرط
 نحو لا يضركم كيدهم شيئا اي ضرا فلا يكون مفعولا به لان فرط انما يتعدى
 اليه بفي وعدى بهما انكسب انتهى قلت ومن هذا ظهران لا وجه في تخصيص زيادة
 من الى مفعول به بل يزداد الى المفعول المطلق قال ابن مالك وربما دخلت على حال
 قال ابو حيان في الارتشاف وفي اول ظننت ما ظننت من احد يفعل ذلك وفي اول
 اعلمت نحو ما اعلمت من احد زيدا مسافرا وفي ثاني اعطيت وفي اوله نحو ما اعطيت
 من درهم احدا وما اعطيت من احد درهمي انتهى واما زيادتها في المفعول الثاني
 في غير هذه الافعال فلا يجوز عند اكثر النحويين وانهذا قال البيضاوي وقرئ في قوله
 تعالى ما كان لنا ان نتخذ من ذوات من اولياء نتخذ بالبناء للمفعول من اتخذ الذي له
 مفعولان كقوله تعالى واتخذ الله ابراهيم خليلا ومفعوله الثاني من اولياء ومن للتبعض
 انتهى وباقي التفصيل في النحو (قوله وحتى للغاية) وفي المفتي حتى حرف لاجد معان
 ثلاثة انتهاء للغاية وهو الغالب والتعليل وبمعنى الا انتهى قال فخر الاسلام هذه كلمة
 اصلها للغاية في كلام العرب هو حقيقة هذا الحرف لا يسقط عنها ذلك الاجازا
 ليكون الحرف موضوعا لمعنى يخصه وقد وجدناها يستعمل للغاية لا يسقط عنها
 ذلك فعلمنا انها وضعت له فاصلها كمال معنى للغاية فيها وخلوصها لذلك
 بمعنى الى انتهى اعلم ان الفرق بين حتى الجارة والى من وجوه قال السخاوي حتى
 اذا كانت جارة وافقت الى في انها غاية وخالفتهما في ثلاثة اشياء احدها انها لا تدخل
 على المضمر فلا يقال ٢ حناه كما يقال اليه والثاني ان فيها معنى الاستثناء وليس ذلك في الى

٣ وحتاى وحتاك بخلاف
 الى فانه يقال الى واليك واليه
 خلافا للكوفيين والمبرد واما
 قوله * انت حتاك تقصد كل
 فبح * ترجى منك انها
 لا تجب فضرورة منها

والثالث ان الى تقع خبرا المبتدأ كقوله تعالى والامر اليك وحتى لا يكون كذلك
قال الاندلسي ومما انفارقها ان ما قبل حتى يجب ان يكون جنسا كقولك قام فتقوم
حتى زيد ولو قلت قام زيد حتى عمر ولم يميز ومنهم من جوز وقوعه بعد مفرد كقولك
صمت النهار حتى الليل وصمت رمضان حتى الفطر لكن الظاهر انه لم يدخل
ما بعدها فيما قبلها من جهة التسرع والافلو قال سرت النهار حتى الليل لكان الظاهر
انه سار الليل ايضا انتهى قال ابن وحي لا يمكن الاستدلال بقوله صمت النهار حتى الليل
على وقوع حتى بعد مفرد لان المراد به صمت ساعات النهار اما بتقدير المضاف
او بتقدير الاجزاء الاعتبارية مثل اشتريت العبد كله انتهى فيه بحث لان النهار
معيار للصوم لا يجوز اعتبار الساعات بتقدير المضاف او بتقدير الاجزاء والايحوز
اطلاق الصوم في بعض ساعات النهار مع عدمه في بعضها كاشتراء بعض العبد
وهو محال مع انه صرح في شرحه للغني بقوله انه اراد بالمسبوق بذى اجزاء ان يذكر
قبل حتى صريحا ذوا اجزاء فلا يمكنني بالتقدير والدلالة انتهى وقال ابن القواس
في شرح الفية ابن معط حتى وان شاركت الى في الغاية يخالفه في اوجه اخدها
ان يكون المجزور بها يجب ان يكون آخر جزء مما قبلها او ملاقي الاخر نحو اكلت
السمة حتى رأسها ولا تقول حتى نصفها او ثلثها كما تقول الى نصفها او الى ثلثها
والثاني ان ما بعد حتى لا يكون الامن جنس ما قبلها فلا تقول ركبت الخيل حتى
الجار ولا يلزم ذلك في الى تقول ذهب الناس الى السوق والثالث ان حتى لا تقع
مع مجزورها خبر المبتدأ بخلاف الى والرابع انها مختصة بالظاهر بخلاف الى انتهى
قال ابن مالك في التسهيل ابدال جاء حتى عينا لغته هذيلية قال ابن قاسم بها
قرأ ابن مسعود عتي حين وسمع عمر رضي الله عنه رجلا يقرأ عتي حين فقال من اقرأك
قال ابن مسعود فكذب اليه ان الله انزل القرآن عريلا نزل به لغة قريش فلا تقرأ الناس
بلغة هذيل والسلام انتهى اراد عمر رضي الله عنه التعريض لابن مسعود لانه
هذلي كما اقرأه على لغته قال في التعليق وفي السبب قال الفراء حتى لغة قريش
ونجى العرب الاهذيل وثقفا فانهم يقولون عتي قال وانشدني بعض اهل اليمامة
لاضع الولد ولا اصلي * عتي اري جلها تولى (قوله سواء كان جزءا منه) اى سواء كان
ما بعد حتى جزءا مما قبلها نحو اكلت السمكة حتى رأسها اعلم ان مذهب اكثر النحاة
ان ما بعد حتى ليس بداخل فيما قبله فيكون غاية كما في الى في قولهم اكلت السمكة
حتى رأسها لم يؤكل الرأس وان كان جزءا متصلا لان الاصل في الغاية ان لا يكون
داخلا في المعنى وذهب الشيخ عبد القاهر الى ان ما بعد حتى داخل فيما قبلها

نص عليه في المقصد ففسال ويكون ما بعد حتى داخلا فيما قبله الا ترى انك
 منطقتا اكلت السمكة حتى رأسها كان المعنى ان الاكل قد اشتمل على الرأس وكذا
 قولك ضربت القوم حتى زيدا المعنى ان زيدا قد ضربته وتابعه في ذلك صاحب
 المفصل وقال ومن حققها ان يدخل ما بعدها فيما قبلها ففي مسئلتى السمكة
 والبارحة قد اكل الرأس ونيم الصباح وذلك لان الغرض ان ينقض الشيء الذي
 يتعلق به الفعل شيئا فشيئا حتى تأتي الفعل على ذلك الشيء كله فلو انقطع الاكل عند
 الرأس لا يكون فعل الاكل آتيا على السمكة كلها ولذلك امتنع اكلت السمكة حتى
 نصفها حاصله ان الغرض من وضع حتى ان يكون فعلها مما ينقض شيئا فشيئا حتى
 يؤتى آخر جزء منه او ما يلاقي آخره بخلاف الى اذا ليس الغرض منها الا ان يدل
 بها على الانتهاء فقط اقول مذهب الشيخ عبد القاهر ومساوئ صاحب المفصل
 يخالف مذهب سيبويه والفراء والعلب قال ابن مالك اذا قلت ضربت القوم
 حتى زيدا فيحتمل كون زيد مضروبا انتهى الضرب به ويحتمل انه انتهى
 الضرب عنده فلا يكون مضروبا اشار اليه سيبويه والفراء والعلب انتهى
 وقالت المغاربة ان لم تذكر قرينة الخروج حكم بالاول وقال الفاضل الدمايني
 والتحرير في الدخول والخروج انه ان قامت قرينة الدخول نحو حتى نعله القاها
 وقرينة الخروج نحو صمت حتى يوم العيد عمل بمقتضاها والاحكام بالدخول
 خلا على الغالب وعلى اختها العاطفة وعلى المعنى فانها انما يذكر غالبا للاعلام
 بان ما بعده بالحكم اولى فانظرك بغيره نحو قدم الحاج حتى المشاة وان ما بعدها
 ثبت له الحكم فكيف لا يثبت لغيره نحو مات الناس حتى الانبياء انتهى وبحرورها
 في الغالب آخر نحو حتى رأسيها او متصل باخر نحو حتى مطلع الفجر فلا يقال
 سرت البارحة حتى نصفها لان النصف ليس باخر ولا متصل بالآخر قالته
 المغاربة وهو مذهب السكاكي حيث قال في قسم النجوم من المفتاح وحتى بمعنى الى
 الا انه يجب ان يكون ما بعدها آخر جزء من الشيء او ما يلاقيه وان يكون
 داخلا في حكم ما قبلها وان يكون فعلها مما ينقض شيئا فشيئا انتهى (قوله)
 والثاني نحو حتى مطلع الفجر اي ما لم يكن بعد حتى جزأ مما قبلها بل ملاقيا
 لا آخر جزء ولا يجوز سرت البارحة حتى نصفها او ثلثها كذا قالت المغاربة
 وتوهم ابن مالك ان ذلك لم يقل به الا ان يخشى من اعتراض عليه بقوله * عنيت
 ليلة فازلت حتى * نصفها فقلت بؤسنا * هذا ليس محل الاشتراط اذ لم يقل
 فازلت تلك الليلة حتى نصفها وان كان المعنى عليه ولكنه لم يصرح به فالتفصيل

قال الشاعر * التي الضيفة
 كي يخفف رحله * والزاد
 حتى نعله القاها * بجر نعله
 م

في المعنى وشروحه اقول يؤيد هذا قول من قال ان الاصل في الغاية ان لا يكون داخلها
 في الغيب لان سلام الملائكة ينتهي عند ظلموع الفجر على ما روى في حديث ابن
 عباس ان جبرائيل عليه السلام ينزل ليلة القدر في كعبة من الملائكة ومعه لواء
 اخضر يزكزه فوق الكعبة ثم تفرق الملائكة في الناس حتى يسلموا على كل قائم فاعاد
 وذاكر وراكم وساجد الى ان يطلع الفجر (قوله وقد يكون باطنية) اي وقد يستعار
 للعطف لما بين الغاية والعطف من المناسبة لان المعطوف يعقب المعطوف عليه وكذا
 الغاية يعقب المعقب بترتيب عليه (قوله بلا سقوط معنى الغاية) الا ترى انك تقول جاءني
 القوم حتى زيد ورأيت القوم حتى زيد او مررت بالقوم حتى زيد انت عرفت قبل ان حتى
 اذا عطفت على مجرور اعيد الجار فرقا بينها وبين الجارة ذكره ابن الجبار واطلعه
 وقبده ابن مالك بان لا يمتنع كونها للعطف نحو عجت من القوم حتى بنهم
 قال ابن هشام وهو حسن قال ويظهر لي ان الذي لحظه ابن مالك ان الموضع
 الذي تصلح ان تدخل فيه الى محل متى العاطفة فهي فيه محتملة للجارة فهناج
 حيث ان الى اعادة الجار عند قصد العطف نحو اعتكفت في الشهر حتى في آخره
 وزعم ابن عصفور ان اعادة الجار مع حتى حسن ولم يحدها واجبة كما سبق
 ومعنى الغاية في العطف باق لان معناها ان يمتنع القوم ينتهي بزيد ومرى
 بالقوم ينتهي بزيد ورؤيتي ينتهي ايضا بزيد لكن الفرق بين العاطفة والجارة
 قال ابو حيان لا يشترط في تالي الجارة ان يكون بعضا او بعضا بقلاب العاطفة
 فانه شرط فيها انتهى قال الدمامي ان الجارة التالية لا يفهم الجمع لابد ان يكون
 مجرورها بعضا او بعض انتهى وجوابه ان ما ذكره ابو حيان قول البعض
 وما ذكره الدمامي قول البعض الاخر فاختر كل واحد منهما قولا لكون كل
 واحد منهما غير متفق عليه (قوله افضل الاجزاء واخس الاجزاء) يعني كون
 حتى للعطف مختلف لسائر حروف العطف لان ما دخل عليه معنى يجب ان يكون
 اما افضلهم نحو مات الناس حتى الانبياء او ادونهم نحو قدم الحجاج حتى المشاة
 ولهذا اوجب فيه التعظيم او التحقير لان الشيء اذا اخذ من ادناه كان اعلاه غاية
 وطرفا كالانبياء غاية جنس الناس واعلى طرفه واذا اخذ من اعلاه كان الادنى
 غاية وطرفا كالمشاة للحجاج لان اعلاه الركب وادناه المشاة ونظير الارذل المشهور
 قواهم جاء الربيع وانالك المرعى اسئت الفصال حتى القرعى الاسنة ان العدو
 نشاطا ومرحا وهو ان يرفع يديه ويطحرحهما معا في حالة العدو والقرعى جمع
 قريع وهو ثبر ايض يخرج بالفصال هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي

ان يتكلم بين يديه لعل وقدره ومعناه ان الفصلان اسبغوا حتى الذي به قرع لا يقدر
 على العدو ومع هذا ايمتن اي عدى عدوا قويا جعل حتى عطفها هو غاية فكانت
 حقيقة فاصرة من حيث انها لم تخلص للغاية كالى فانها خالصة للغاية لانها
 غير مستعملة في غيرها ومنه نحو زارك الناس حتى الجماعون وقد اجتمعا في قوله *
 قهرناكم حتى الكفاة فانكم * تخشوننا حتى بنينا الاصاغرا * والكفاة هلى
 وزن الغزاة جمع كلى وهو الشجاع قال الجوهرى كانهم جمعوا كما ميا مثل قاض
 وقضاة انتهى (قوله فلا يجوز ان يكون طرفى الشئ من غيره الا ترى انك لو قلت ضربت
 حتى جارا لانه لا يجوز ان يكون طرفى الشئ من غيره الا ترى انك لو قلت ضربت
 القوم حتى جارا جعلت الجار طرفا للقوم وهذا لا يجوز وكذا جاني الرجال حتى
 هند وعلى هذا قال مشايخنا لو قال اعتقت عبيدى حتى فلانة لجار يته اوقال
 اعتقت امائى حتى فلانا لعتبه لم يعتق من دخل عليه كلمة حتى لان العبيد والاماء
 جنسان فلا يكون ما بعد حتى داخلا فيما قبله فلا يقع فعل الاعتناق عليه
 ولو قال اعتقت مباركا حتى سالما لم يعتق سالما لانه ليس بجزء مبارك ولو قال
 مكان حتى الى يعتق الكل في هذه المسائل جزيما لا مكان ان يكون الى بمعنى مع
 نحو قوله تعالى ولانا كلوا اموالهم الى اموالكم اى مع اموالكم اعلم ان قول المصنف
 فيجب كون المعطوف جزءا من المعطوف عليه الى قوله مات الناس حتى الانبياء
 موافق لما قال الرضى قال والذي ارى ان حتى لا مهملة فيها بل حتى العاطفة
 تفيد ان المعطوف بها هو الجزء الفائق اما فى القوة او فى الضعف على سائر اجزاء
 المعطوف عليه وقد يكون تعلق الفعل العامل فى المعطوف عليه والمعطوف بما
 بعد حتى اسبق من تعلقه بالاجزاء الاخر كقولك توفى الله كل اب لى حتى آدم
 وقد يكون تعلقه به فى اثناء تعلقه بتلك الاجزاء نحو مات الناس حتى الانبياء
 والمقصود ان الترتيب الخارجى غير معتبر فيها ايضا كما لا يعتبر فيها المهلة بل المعتبر
 ترتيب اجزاء ما قبلها ذهنا من الاضعف الى الاقوى كما فى مات الناس حتى الانبياء
 ومن الاقوى الى الاضعف كما فى قدم الحاج حتى المشاة انتهى ولما قال ابن هشام
 فى المغنى الثانى من اوجه حتى ان يكون ما طرفة بمنزلة الواو الا ان بينهما فرقا
 من ثلاثة اوجه احدها ان المعطوف حتى ثلاثة شروط احدها ان يكون ظاهرا
 لامضرا كان ذلك من شروط مجرورها ذكره ابن هشام الخضر اوى ولم اقف
 عليه اغيره والثانى ان يكون اما بعضا من جمع قبلها كقدم الحاج حتى المشاة
 او جزاء من كل نحو اكلت السمكة حتى رأسها وكجزء نحو اعجبني الجارية حتى حديثها

ويمتنع ان يقول حتى ولدها بالشا لث ان يكون غاية لما قبلها ما في زيادة
او نقص فالاول نحو مات الناس حتى الانبياء والثاني نحو زارك الناس حتى الحمارين
انتهى ملخصا قال في التعليق مقتضى هذا ان لا ترتيب فيها ولا مهلة وصرح
ابن الحاجب بان حتى مثل ثم فيعيد الترتيب والمهلة قال الجزولي والمهلة في حتى
اقل منها في ثم فهي متوسطة بين الغاء التي لامهلة فيها وثم المفيدة للمهلة وحكي
ابن مالك في التسهيل الخلاف في افادتها الترتيب وجعل القول بعدم افادته له هو
الاصح انتهى ملخصا وقال ابن قاسم في شرح التسهيل فهو اي ستي كالواو
عند الجمهور قال المصنف يعني ابن مالك ومن زعم انها يقتضي الترتيب في الزمان
منه ادعى ما لا دليل عليه وفي الحديث كل شيء بقضاء الله حتى الفجر والكس
وليس في القضاء ترتيب وانما الترتيب في ظهور المقضيات انتهى فكأنه اراد بقوله
ومن زعم انها الخ ارد على ابن الحاجب فانه قال في شرح كافيته وحتى مثل ثم
يعني في الترتيب والمهلة (قوله فيدخل على مبتدأ مذكور الحسب
اي تدخل كلمة حتى على جملة مبتدأة) يعني لكونه حرف ابتداء يقع بهداه
الجملة لا للعطف قال ابن هشام انها لا تعطف الجمل وذلك لان شرط
معطوفها ان يكون جزا بما قبلها او بجزء منه ولا يتأتى ذلك الا في المفردات هذا هو
الصحيح انتهى هذا موافق لقول المصنف وقد يكون ابتداء الخ اقول فيه
بحث قال علم الدين الاورقي في شرح المفصل واكثر ما يعطف بجمل والجمل والعطف
بها في الاسماء المفردة قليل انتهى وقال الفاضل الرضوي ويجوز ان يكون حتى
يعطف الجملة على الجملة نحو نظرت حتى ابصرته ويجوز ان يقال حتى في مثله
ابتدائية وانها لا تعطف الجملة ابدا انتهى لكن المصنف قلد ابن هشام واخر
كلام الرضوي وعندني يجوز ان يكون عاطفة بنساء على ما سبق وعلى ما نقل شراح
المعنى عن الجرمي بوقوعها عاطفة للجمل وعلى ما قال ابن السيد في قول اخرى
القبس سرية بهم حتى بكل مطيعهم الخ ان جملة بكل مطيعهم معطوفة بمعنى
على سرية بهم انتهى وقال السبوطي وزعم الجرمي انها في البيت عاطفة
وان اقترنت بالواو كما اقترنت لكن بالواو وهي عاطفة انتهى (قوله نحو خرجت
النساء حتى هذه خارجة الخ) اقول انما التي الخبر من جنس الفعل المتقدم لانه
اوتى من غيره لم يفد قال الرضوي يلزم في الجملة الاسمية التي تدخل عليها حتى
الابتدائية ان يكون خبر المبتدأ من جنس الفعل المتقدم نحو ركب القوم حتى
الامير راكب ولو قلت حتى الامير ضاحك لم يفد انتهى (قوله ولهذا جاز ادخال

٧ بكسر السين المهملة وسكون
الياء آخر الحروف من اسماء
الذنب

واو العطف عليها) اى ولاجل دخول كلمة حكي على جملة مبتدأة لا للعطف
 المستأنف ما بعدها جاز ادخال واو العطف عليها ولو كان حرف عطف
 قطعها كما في قولك ضربت القوم حتى زيدا لم يجوز دخول حرف عطف آخر
 عليها الا ترى لا يجوز ان تقول ضربت القوم وفعبرا فان قبل ولكن مع الواو
 هي العاطفة والواو زائدة كما زيدت ثم لما دخلت عليها الفاء كما في قول زهير
 * فثم اذا اصبت اصعبت غاوية * وصححه ابن مسعود قال وعليه ينبغي
 ان يحصل مذهب سبويه والاختلاف لانهم قالوا انها من حروف العطف
 ولما مثلا العطف بها مثلا بالواو وما ذهبوا اليه من ان الواو هي العاطفة
 ولكن مخصصة للاستدراك باطل والدليل على ذلك ان الواو اذا عطفت مفردا
 على مفرد شركت بينهما في الاعراب ومعنى ولكن مخالف لما قبلها في المعنى
 فدل ذلك على ان لكن هي العاطفة وان الواو زائدة مثلها في قول الشاعر
 * ولما رأى الرجن ان ليس فيهم * رشيد ولان اخاه عن الغدر * وصوب عليهم
 تغلب ابنه وابل * وكانوا عليهم مثل راعية البكر * يريد صبب عليهم بلا واو
 وقول الآخر انشده الفراء * وان رشيدا وابن مروان لم يكن * ليفعل حتى
 يصدر الامر مصدرا * قلت المذهب المنصور انها ليست بعاطفة وان العطف
 للواو عطف مفرد على مفرد وهو مذهب يونس والمذهب الآخر انها
 ليست بعاطفة وان العطف للواو ايضا الا انه من عطف جملة على جملة وهذا
 اختيار ابن مالك فانه قال في شرح التسهيل هي عند يونس حرف استدراك
 لا حرف عطف فان وايها مفرد معطوف فعطفه بواو قبلها ولا بد قبل المفرد من
 الواو نحو ما قام سعيد ولكن سعيد ولا تزريدا ولكن عمرا ولو كانت لكن عاطفة
 لا يستغنى عن الواو كما استغنى بيل وغيرها وما يوجد في كتب النحويين من نحو
 ما قام سعيد لكن سعيد ولا تزريدا لكن عمرا فن كلامهم لامن كلام العرب
 ولذلك لم يثل سبويه في امثلة العطف الا بواو لكن وهذا من شواهد امانته وكمال
 عدالة لانه يحير العطف بها غير مسبوقة بواو وترك التمثيل به لئلا يعتقد انه
 مما استعملته العرب ومع هذا نفى المفرد الواقع بعد ولكن اشكال لانه ما قرره
 معطوف بالواو مع انه مخالف لما قبلها وحق المعطوف بالواو ان يكون موافقا
 لما قبلها فالواجب ان يجعل من عطف الجمل ويضمه كامل كانه قال ما قام سعيد
 ولكن قام سعيد ولا تزريدا ولكن زر عمرا لان الجمل المعطوف بالواو يجوز
 كونها موافقة ومخالفة فالموافقة نحو قام زيد وقام عمرو والمخالفة نحو قام زيد ولم يقم

عجروا تهى كلام ابن مالك وهذا ذهب اكثر النحويين منهم القسار سى ان لكن
لا يكون طائفة الا ان لم يدخل عليها الواو وعند ابن سكران ان لكن طائفة
والواو زائدة غير لازمة وعند ابن عصفور لكن طائفة والواو زائدة لازمة وباقى
التفصيل فى المعنى وشروحه (قوله كما فى قول امرئ القيس) مطوون بهم حتى
تكل عز بهم * وحتى الجياد ما يقدرن بارسان * فالجياد مبتدأ وما يقدرن خبره
والواو داخل على حتى وهى ليست بعبارة طائفة ولو كانت حرف عطف لم يجوز
دخول حرف عطف عليها كما سبق كذا فى الكشف والخواريزمى سريت بهم
حتى تكل مطبوهم كما اورده صاحب المعنى و يروى مطوون بهم حتى تكل عزتهم
يصدر اليت من الطويل لامرئ القيس من قصيدة نونية مطبوها * فتابك
من ذكرى حبيب وعرفان * ورسم عفت اياته منسدا زمان * انت حجج بعدى
عليها فاصبحت * كخط الزبور فى مصاحف رهبان * فسبحت دموعى فى الرداء
كالها * كل من شبيب ذات سحر وتنهان * انالمرء لم يخزن عليه لسانه * فليس
على شئ سواه بخزان * وفتيان صدق قد بعثت بسحرة * فقاموا جميعا بين
حاث وسكران * مطوون بهم حتى تكل عزاتهم * وحتى الجياد ما يقدرن بارسان *
وحتى ترى الجون الذى كان باديا * عليه عواف من نسور وعقبان * ومعنى
سريت بهم اى حلتهم على السرى وهو سير الابل فى الليل والبساء للتعب
اى اسر يتهم ومعنى مطوون بهم اى حلتهم على المطو وهو مد السير وابعاد
السفر والمعنى مددت بهم فى السير والمطو المد يقال مطوون بالقوم مطوون اذا
مددت بهم فى السير قال الاصمعى المطية التى تمط فى سيرها قال وهو مأخوذ
من المطوى المد قال ابو زيد يقال منه امطيتها اى اتخذتها مطية وقال الاخرى
امطيتها اى جعلناها مطايا والفرزة جمع غاز والضمة مائة الى فتان صدق وعلى رواية
عز بهم كما اورده المص جمع غاز وسمع من فيه من العزور والمراد الافراس العاز
لقوتها وجودتها لكن المناسب بمصراع الثانى فتور الفرزة لا فتور الافراس
فتأمل قوله تكل بفتح حرف المضارع وكسر الكاف من الكلال وهو الفتور
والضعف والمعنى حتى تعب قوله الجياد الفرس الاصيل والقوى قوله
ما يقدرن من القود وهو الجر قوله والارسان جمع رسن وهو الحبل والبساء
متعلقة يقدرن ويجوز ان يتعلق بمحذوف على انه حال والتقدير يقدرن مستعملات
بارسان والمعنى انها سباق معطلات دون حساب لبعدهم عن فراط الكلال
والمعنى على نسخة المصنف مددت القوم حتى تكل افراسهم القوية وحتى

الجسادهم يقدرن بالرسن ان كان مازائدة او المعنى مددتهم حتى صارت جبادنا
ما يقدرن بالرسن بل صارت معطلات تساق بلا حبال قال التبريزي في شرح
اللباب معنى البيت سريرت بهم حتى كليت الجباد من تعب السير وضعت حتى
لا يمكن ان تقاد بالحبال وقد اورد المصنف مطامع القصيدة في منذ بلفظ ■ وربع
عفت آثاره منذ ازمان * قوله قفا خطاب لاثنين والمراد واحد ومن عاتتهم
ان يخاطبوا الواحد بصيغة الاثنين كما في قوله تعالى القياص في جهنم وراية التكرير كانه
قال قف قف ويقال ٦ الالف ليست للثنية وانما هي مبدلة من نون التأكيذ المخففة
اللاحقة يا آخر الامر واصله قفن وعرفان بمعنى معرفة ورسم اثر عفت درست
ايانه علاماته حجج سنون زبور كتاب سميت جرت شبيب بوزن عظيم الرواية
سمع صب تهشان سيلان شجرة السمحر الاعلى عاث مفسد مطوب مددت
في السير قال السيوطي وحتى هنا حرف غاية يقع بعدها الجمل المستأنفة
لا لا طفة لمصاحبها الواو العطف ولا جارة لرفع الجباد بعدها وهو مبتدأ وخبره
ما يقدرن انتهى (قوله او مقدرة اي مقدر الخير) الظاهر ان يقول او مقدرا يعني
ندخل كلمة حتى على جملة مبتدأة فان كان الخبر مذكورا فهو خبره والا فيجب
اثباته من جنس ما قبلها نحو اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع على احتمال
ان ينسب الاكل الى المتكلم او الى غيره اعني حتى رأسها مأكول او مأكول غيري
فيكون اخبارا بان رأسها مأكول ايضا كذا في البردوي اقول فيه بحث لان
تقدير الخير من جنس ما قبلها في هذا المثال ليس بواجب عند الحاجة قال ابن
هشام في المغني وقد يكون الموضع صالحا لاقسام حتى الثلاثة كقولك اكلت السمكة
حتى رأسها فلك ان تخفض على معنى الى وان نصب على معنى الواو وان ترفع
على الابتداء وقد روي بالاوجه الثلاثة (قوله عمتهم بالندى حتى غواتهم فكنت
مالك ذي غي وندي رشد انتهى) اورده شاهدا على جواز الواجهة الثلاثة المذكورة
فانه روي غواتهم بالخفض والنصب والرفع قال ابن قاسم العطف في البيت
لغة ضمنية والرفع بالابتداء اجازه بعض الكوفيين ومذهب البصريين انه لا يجوز
الا اذا كان ما بعده يصلح ان يكون خبرا وان صح رفع غواتهم عن العرب كان
حجة على الجواز انتهى (قوله واما اذا دخلت الافعال صورة الخ) يعني كلمة
حتى اذا دخلت في الافعال ان تجعل غاية بمعنى الى من غير ان يجعل جملة مبتدأة
كقولك سرت حتى ادخل البصرة اي ان ادخلها فيكون الفعل مع ان في تأويل

٧ ان كان خطبا الى خازن جهنم
وان كان خطبا اليه مع اعوانه
يكون خطبا الى الجمع بصيغة
الاثنين وان كان خطبا الى
المليكين يكون حقيقة كذا
في برهان السيوطي

٦ هذه الرواية غريبة
لم اطلع عليها قبل الا
ان كان قفا متونا يجوز على
القياس كما قال ابن هشام في شتا
في قول الشاعر جالك سلمان
ابوها شتا فقد غدا سيدها
الحارث شرحه جاء فعل ماض
كسلمان جار مجرور وعلامة
الجر القح لانه لا ينصرف
وانما افردت الكاف في الخط
ليأتى الالفاز ابوها فاعل
والضمير لامرأة قد عرفت
من السباق شتا فعل امر
من شام البرق يشبه ونونه
للتأكيذ كتبت بالالف على
القياس سيدها نصب بشيم
كما تقول انظر سيدها
والحارث فاعل غدا انتهى
كلام ابن هشام

٢ الاتصال للالفاز يجوز نحو
بالحق الجار كما يجوز الانفصال
في جالك سلمان

المفرد فيكون معناه الى زمان دخول البصرة وعلى هذا التقدير لا يدخل حرف الجر على
 الفعل بل على الاسم كما قال الله تعالى حتى يقول الرسول بنصيب اللام فيكون ملحقا
 عليه مجرورا بها وكذا قولك خرجت النساء حتى خرجت هند اي حتى ان خرجت
 هند قال ابن الحاجب في شرح الكافية وحتى تنصب المضارع لانها حرف جر
 فاذا وقع الفعل بعدها وجب ان تقدر اسما يصح دخولها عليه ولا يصح ذلك الا بان
 او ما او كي ولا يصح ما لانها لا تنصب ظاهرة فكيف تنصب مقصورة ولا ينبغي
 ان يكون كي لانه لم يثبت تقديرها فثبت تقدير ان انتهى فيه نظر لان تقدير الفعل
 بالاسم يكون بطريقي التجربة عن معنى الزمان واستعماله في الحدث فقط على
 ما حققه صاحب الكشف وغيره في تفسير قوله تعالى ومن آياته يريكم البرق ان يريكم
 مبتدأ والظرف المقدم خبره اي ومن آياته اراءة البرق مع انهم لم يقدروا ان ولو قدر
 انصب ومنه تسمع بالمعيدي خير من ان تراه فيكون الخبر المصدر المنصبة من الفعل
 نحو سواء عليهم ان نذرتهم ام لم تنذرهم والتقدير سواء عليهم انذارك وعدمه
 والسبب بدون وجود حرف مصدرى مطرد في باب النسوية كذا قال خالد الازهرى
 في شرح التوضيح لابن مالك وقال الموضح والذي حسن حذف ان من تسمع
 بالمعيدي خير من ان تراه من ثبوتها في ان تراه انتهى وقال البعض في تسمع بالمعيدي
 ان ان مقصورة قبله لانه السبب بدون وجود حرف مصدرى في غير باب النسوية
 شاذ كذا في شرح التوضيح قال ابن هشام لا يرفع الفعل بعد حتى الا اذا كان حالا
 ثم ان كانت حالته بالنسبة الى زمان التكلم فالرفع واجب كقولك سرت حتى ادخلها
 اذا قلت ذلك وانت في حالة الدخول وان كانت حالته ليست حقيقة بل كانت محكية
 رفع وجاز نصبه اذا لم يقدر الحكيمة نحو ونزلوا حتى يقول الرسول قرأه نافع بالرفع
 بتقدير حتى حالتهم حينئذ ان الرسول والذين آمنوا معه يقولون كذا وكذا انتهى
 قال الدماميني انما وجب الرفع عند ارادة الحال لانهم انما نصبوا عند امكان
 تقدير الناصب الا ترى ان الفعل مستقبل وتقدير ان الناصبة معه ممكن لانها
 الاستقبال بخلاف موضع الرفع فانه الحال وتقدير ان معه منافاه واذا رفع الفعل
 حتى حرف ابتداء لانها لو كانت حرف جر لوجب ان يقدر التعلل اسما يصح
 دخولها عليه ولا يقدر اسما الا بان لكن تقدير ان تمتنع لمساخر كذا قال ابن الحاجب
 قلت في قوله ولا يقدر اسما الا بان فنظر ولفا ان يقول لم لا تكون جارة بتقدير
 ما المصدرية به وهي غير منافية للرفع ويحجب بان تقدير ما لم يثبت في كلامهم مع
 انه لا داعي الى التزام كونها جارة حتى يحتاج الى التقدير انتهى اقول يرد عليه

ولا يرد عليه بقوله عليه السلام
 كما تكونوا يولى عليكم الحديث
 فتأمل

انه شهادة على التني وهي غير مقبولة وقد قد من شرط قبولها في بعض الصور
فكشفت كرو الوجه الوجه ما ذكره ابن الحاجب بانها لا تنصب ظاهرة فكيف
تنصب مقسدة انتهى فان قيل ان ما تنصب كما في قوله عليه السلام كما تكونوا
يولى عليكم الحديث قلت هذا من باب التقارض كما تقارض ان الرفع من ما
المصدرية على قراءة الرفع في قوله تعالى ان يتم الرضاغة تقارض ما المصدرية
من ان النصب اقول ما قاله ابن هشام والد ما بنى مأخوذ من قول ابن الحاجب
في شرح المفصل قال وان فقد شرط الاستقبال بطل النصب وصارت حرف
ابتداء فيكون الفعل بعد ما المقصود به الحال تحقيقا او حكاية فمثال التحقيق
سرت حتى ادخل البلد فانت في حال الدخول مخبر عن الدخول الواقع ومثال
الحكاية قولك وقد سرت ودخلت فيما مضى سرت حتى ادخل البلد امس اذا
قصدت الاخبار عن تلك الحال الواقعة لغرض الحكاية لهما انتهى ويجوز
في الصورة الاخيرة النصب ايضا اذا لم تقصد الاخبار عن تلك الحال وهذا معنى
قول ابن هشام وجاز نصبه اذا لم يقدر الحكاية وتوضيح تقدير الحكاية محتاج
الى التفصيل قال صاحب الكشف ومعنى حكاية الحال ان يفرض الفعل الذي
وقع في الزمان الماضي واقعا في وقت التكلم انتهى فعلى هذا يكون قول ابن الحاجب
سرت حتى ادخل البلد امس اذا قصدت الاخبار عن تلك الحال الواقعة
لغرض الحكاية انتهى في قوة سرت حتى ادخل البلد الآن فيكون الفعل مرفوعا
بعد حتى وان كانت حالته مجازية بحكية والعلاقة بين الماضي والحال وقوع
الفعل فيهما فلا يتصور في هذا الاعتبار جواز نصب لان ان المقدرة مقيدة
للاستقبال في المضارع وبنهما تناف ولا مناسبة بين الماضي والاستقبال لان الفعل
غير موجود في الاستقبال بل مستظرا اليه ومتروك وقوعه واما اذا لم يعتبر هذا المعنى
وكان الدخول في المثال مستقلا بالنظر الى ما قبل حتى وهو السبب فنصبه كما اذا قلت
سرت حتى ادخل المدينة وانت غير داخل وقت التكلم وبهذين الاعتبارين
يجوز الرفع والنصب وفائدة حكاية الحال الماضية تصوير تلك الحالة العجيبة
واستحضار صورتها في مشاهدة السامع ليتعجب منها كما في حكاية الحال المستقبلية
بان يفرض الفعل الذي سيقع في الزمان المستقبل واقعا في التكلم مثل قوله تعالى
امستهم البأساء والضراء وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا حتى نصبر الله
الآية قال الاندلسي على ما نقله الرضي في بحث اسم الفاعل حكاية الحال ان تقدر
نفسك كأنك موجود في ذلك الزمان او تقدر ذلك الزمان كأنه موجود الآن

انتهى والفعل المحكي ماض حقيقته حال مجازا لكونه حكاية الحال الماضية قال
شهاب الدين قرأ الجمهور يقول نصبا وله وجهان أحدهما أن حتى بمعنى إلى
أن يقول فهو غاية لما تقدم من المس والزلازل في قوله تعالى مستهم الباء الآتية
وحق أنما ينصب بعدها المضارع المستقبل وهنا وقع ماضيا والجواب أنه حكاية
الحال والثاني أن حتى بمعنى كي فتفيد العلة نحو اطعت الله حتى أدخل الجنة وهذا
ضعيف في الآية لأن قول رسول الله والمؤمنين لبس علة للمس والزلازل وإن بعد
حتى مضمرة على كلا التقديرين وقرأ نافع برفع على أنه حال والحال لا ينصب
بعد حتى ولا غيرها لأن الناصب يخلص المضارع الاستقبال فتأنيبا انتهى
وقال أبو البقاء الحلبي حتى يقول الرسول يقرأ بالنصب والتقدير إلى أن يقول الرسول
وهو غاية والفعل ههنا مستقبل حكيت به حالهم والمعنى على الماضي والتقدير
إلى أن قال الرسول وقرأ بالرفع على أن يكون التقدير وزلوا فقال الرسول والزلا
سبب القول وكلا الفعلين ماض فلم يعمل فيه حتى انتهى كلام أبي البقاء أشار
في وجه النصب بقوله والتقدير إلى أن يقول وفي وجه الرفع بقوله التقدير وزلوا
فقال الرسول إلى أن أن مقدره عاملة في الأولى وأبست بمقدرة في الثاني بل هي
نائب مناب الفاء لكونها مشتركة لهما في كونها من حروف العطف والتعقيب
قوله والزلازل سبب القول يشيران حتى ههنا بمعنى كي واثبت عرفت ضعفه
(قوله لأن هذه الأفعال منصوبة بأضمار أن الخ) أي إذا كان حتى ابتدائية داخلية
على الأفعال بكون منصوبة بأضمار أن أقول هذا ضعيف لأنه مذهب ابن مالك ولم يقل
أحد من النحويين قال ابن هشام زعم ابن مالك أن حتى الابتدائية جارة
وأن بعدها أن مضمرة ولا عرف له في ذلك سلف وفيه تكلف أضمار من غير ضرورة
انتهى ويؤيده قول امرئ القيس مطوت بهم حتى تسكن عزاهم (قوله فلا غاية
فإنها الأصل) يعني أن حتى الداخلة على المضارع المنصوب مرادفة إلى وهي
لانتها الغاية وهو الأصل لأنه الغالب (قوله أن احتمل المصدر الامتداد والآخر
الانتهاء اليس) يعني علامة الغاية أن يحتمل صدر الكلام الامتداد بأن صلح
ضرب المدة وأن يصلح آخر الكلام دليلا على الانتهاء كقوله تعالى قاتل المشركين
حتى يقطعوا الجزية فإن فعل المغي هو القتال يمتد وآخر الكلام وهو إعطاء الجزية
انتهاء القتال ومؤثر فيه فيحمل عليهما مفعلا يمكن فعل هذا قال محمد في الزادات
في رجل قال لرجل عبدى حران لم اضربك حتى تصبح أو حتى يشفع فلان أو حتى
يدخل الليل أن لهذه الأفعال غايات حتى إذا أمسك قبل الغاية حث لأن فعل

الضرب بطريق التكرار يحتمل الامتناد في حق البر والكف عنه يحتمله في حكم
 اخذت لاجالة وهذه الامور دلالات الامسالك والكف عن الضرب فوجب العمل
 بحقيقة الغاية فصار شرط الخبز الكف عنه قبل الغاية (قوله والاى
 وان لم يحتمل الصدر الامتناد والاخر الانتهاء فمعنى الخ) اى بمعنى كى العملية
 يعنى اذا قال عبدى حر ان لم اخبر فلانا بما صنعت حتى يضربك لا يمكن ان يجعل
 حتى ههنا للغاية لان الاخبار مما لا يتبدل فيجعل بمعنى كى فاذا اخبره ولم يضربه بر
 في يمينه لان شرط البر الاخبار لا غير وقد وجد ولو قال عبدى حر ان لم اضربك
 حتى يضربنى او يشتمنى فضربه ولم يضربه المضروب بر ايضا لان الضرب
 وان كان فعلا ممتدا لكن الضرب والشتم من الضروب لا يصلح دليلا على الانتهاء
 بل داع الى زيادة الضرب فلا يمكن ان يجعل غاية فيجعل على الجزاء قال شمس الائمة
 ومراده اظهار عجزه عن الضرب لا وجود فعل الضرب منه ومعناه انا اضربك
 حتى يضربنى ان قدرت على ذلك ولا يمكنك لا تقدر (قوله والا فلا عطف المحض)
 اى ان تعذر المجازاة في حتى الداخلة على المضارع المنصوب جعل مستعارة
 للعطف المحض و بطل معنى الغاية اصلا قال في المعنى بدل عطف المحض
 مرادفة الا فى الاستثناء فالتفصيل فيه (قوله ذهب فخر الاسلام الى انه غير موجود
 الخ) قال فخر الاسلام استعارة حتى بمعنى العطف المحض من غير اعتبار معنى الغاية
 فيه بوجه استعارة لا يوجد لها ذكر فى كلام العرب ولا ذكرها احد من ائمة النحو
 واللغة فيما اعلم لكنها استعارة بدعيية اقترحها اصحابنا على قياس استعارات
 العرب لان بين الغاية والعطف مناسبة من حيث يوصل الغاية بالجملة كالمعطوف
 الموصول بالمعطوف عليه وقد استعملت معنى العطف مع قيام الغاية بلا خلاف
 فاستقام ان يستعمل للعطف المحض فى الافعال اذا تعذرت حقيقة انتهت (قوله
 المناسبة الظاهرة بين الغاية والتمقيب الخ) يعنى اذا استعير حتى للعطف استعير
 لمعنى الغاء دون الواو لان الغاية تجانس التميعيب (قوله ولا حاجة فى افراد المجاز
 الى السماع الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره قال بعض العلماء لا بد فى المجاز من السماع
 فاجاب بقوله ولا حاجة الخ والحق ان المجاز لا يحتاج الى السماع بل يكفى اتصال
 بينهما (قوله مع ان محمد بن حسن ممن يؤخذ منه الغاية) هذا جواب على طريق
 التسليم يعنى لان سلم اولا احتياج المجاز الى السماع واثن سلم فكفى قول محمد سماحا
 للمجاز لانه عالم بالعريضة واللغة (قوله واوله صاحب الكشف) بان المراد الها
 حرف يدل على الترتيب مثل الغاء وثم قال فخر الاسلام اذا استعير حتى للعطف

استعمل معنى الغاء دون الواو لان الغاية تجانس التعقيب انتهى قال صاحب
الكشف اي معنى حرف يوجب التعقيب مثل الغاء او ثم لان التعقيب اشد مناسبة
ومجانسة للغاية من مطلق الجمع لوجوب الترتيب فيهما (قوله فلو انى وتغدى
عقب الايتان من غير تراخ حصل البر) يعنى اذا قال ان لم آتك حتى آت عليك فصار
كأنه قال ان لم آتك فاتغدى عندك حتى اذا آتاه وتغدى من بعد غير مناخ
فقد بر اقول هذه المسئلة في التوقيت باليوم بان قال ان لم آتك اليوم حتى
اتغدى عندك فشرط البر وجود الفعلين في اليوم وشرط الحث عد وجود
احدهما فيه حتى اذا آتاه في اليوم وتغدى عنده في ذلك اليوم متصلا بالايتان
او متراخبا عنه كان بارا لوجود شرط قال صاحب الكشف وظنى ان المسئلة
كانت موضوعة في الكتاب في اليوم مثلهما في اصول شمس الاثمة وامة نسخ
الزيادات فسقط لفظ اليوم عن قلم الناسخ (قوله والا فلا الخ) اظاهر ان يقول
الا اذا عني الفور فيشرط وجود الفعلين بصفة الاتصال كما قال صاحب الكشف
(قوله والا فهى للترتيب) اي وان لم يوقت ولم ينو الفور فهى للترتيب فلا يثبت
بالايتان والتغدى في وقت آخر هكذا ذكر شمس الاثمة في شرح الزيادات ايضا
(قوله وان لم يجعل مستعارة لسايقيد مطلق الجمع كالواو الخ) لان الجمع لا يناسب
معنى الغاية لان البر في هذه المسئلة يتوقف على وجود الفعلين وهو الايتان
والتغدى بصفة التعقيب دون الجمع (قوله على ما ذهب اليه الامام العتائى) يعنى
جعل الامام العتائى حتى بمعنى الواو وقال وان تعذر الجمل على الجزاء يحتمل على
العطف كقولك جاءني القوم حتى زيد اي وزيد ثم قال وفي قوله ان لم آتك اليوم حتى
اتغدى عندك تقديره ان لم آتك اليوم واتغدى عندك انتهى (قوله وعند تعذر
الحقيقة الاخذ بالجزء الانسب انسب) اي عند تعذر الحقيقة وهى الغاية يحتمل
على المجاز الانسب وهى المجاز بمعنى لامى اذا صلح لمناسبة بين المجازاة وبين الغاية
لان الفعل الذى هو سبب ينتهى لوجود الجزاء عادة كما ينتهى لوجود الغاية
فان تعذر المجازاة جعل مستعارة لادطف المحض المناسب للغاية وهو الغاء او ثم
لان الغاية تجانس التعقيب دون الواو (قوله فلو قال عبيدى حران لم اضربك
حتى تصيح هذا مثال على طريق اللف والنشر) يعنى اذا قال رجل لرجل عبيدى
حران لم اضربك حتى تصيح او حتى تستبكي او حتى تشفع فلان او حتى يدخل الليل
ان هذه الافعال غايات (قوله لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال) يعنى
الفعل المحلوف عليه وهو الضرب يحتمل الامتداد بطريق التكرار وان لم يكن

للفعل امتداد حقيقة لانه عرض لا يبق فلا يتصور امتداده لكن بعض الافعال
 قد يتحمل الامتداد بتجدد الاشكال من غير فصل كالجلوس والركوب والضرب
 من هذا القبيل فكان شرط البر المد الى الغاية المضروبة له متصورا واذا كان
 محتملا لامتداد فلونك للضرب يعني امسك عن الضرب قبل وجود هذه الغاية
 اعني الصيغة متق عبدي (قوله لان آخر الكلام وهو التغذية لا يصلح لانتهاء
 الايتان بل هو دواع الى الايتان) يعني آخر الكلام وهو قوله حتى تغذي لا يصلح
 دليلا على انتهاء الايتان وكذا الايتان ايس بفعل ممتد يصلح ضرب المدة فيه
 ففات شرط الغاية جميعا ولكنه يصلح سببا للتغذية لان الايتان على وجه التعظيم
 والزياره احسان بدني الى المزور فيصلح سببا لاحسان مأتى منه الى الزائر فيكون
 التغذية صالحة على وجه يصلح سببا للجزاء بالغذاء وقد وجد (قوله لان الايتان)
 هو السبب اللام في الايتان للعهد فالمراد بالايتان ايتان على وجه التعظيم والزياره ولا
 فالايان على وجه التحقير بان اتاه ليضربه او يشتمه او يؤذيه فلا يصلح سببا للتغذية
 فلا يكون شرط للبر (قوله لان الفعل احسان الخ) اي التغذي من طعام الغير
 عند الاباحة احسان محض (قوله فلا يصلح غاية للاحسان بل هي داعية الى
 زيادة الايتان) انا لانسان عبيد الاحسان فلا يمكن حل حتى على الغاية (قوله
 ولا يصلح ايتانه سببا لفعله) اي افعل نفسه وهو التغذي (قوله ولا فعله جزاء الايتان
 نفسه) لان المكافى غير المكافى فلا يصلح للمجازاة فحمل على العطف المحض
 (قوله وال لا انتهاء الغاية) وهي مقابلة من ثم لا يخلو اما ان تقتزن بها قرينة تدل
 على ان ما بعدها داخل فيما قبلها او غير داخل فيصار اليه قطعا وان لم تقتزن بها
 قرينة فاختلف في دخول ما بعدها في حكم ما قبلها على مذاهب احدها
 لا يدخل الامحازا لانها تدل على غاية الشيء او نهايته التي هي حده وما بعد الحد
 لا يدخل في المحدود واهذا لم يدخل شيء من الليل في الصوم في قوله تعالى
 ثم اتوا الصيام الى الليل الثاني عكسه اي انه يدخل ولا يخرج الامحازا بدليل
 اية الوضوء الثالث انها مشتركة فيهما لوجود الدخول وعدمه الرابع ان كان
 ما بعدها من جنس ما قبلها اوجزا كالمرافق دخل والافلا الخامس ان كان معه
 من دخل والحق انه لا مطلق فقد يدخل نحووايديكم الى المرافق وقد لا يدخل نحو
 اتوا الصيام الى الليل (قوله وقد هي معناه) وهو المسافة اطلاقا لاسم الجزء
 على الكل (قوله فيحمل الى عليه) اي على انتهاء الغاية يعني ان الى حرف
 جراها ثمانية معان احدها انتهاء الغاية زمانية كانت او مكانية نحو اتوا الصيام

الى الليل ونحو من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى فيحمل عليه ان احتمله
 المصدر الى الغاية (قوله كما جلت مالى عليك الى شهر وكذلك قولك اجرتك
 هذه الدار الى شهر) بمعنى لما كان الى لاشتهاء الغاية استعملت في آجال الديون
 لاحتمال صدور الكلا وهو انما جيل والاجارة الانتهاء الى الغاية لان التأجيل والاجارة
 لنا خير ما يدخل فيه كما جيل الدين حاصله شرطه ان يكون المغيا قابلا للتوقيت
 (قوله والا) اى وان لم يحتمل المصدر الا انتهاء اليها تعلق الى بمحذوف
 دل عليه الكلام ان امكن كعبت الى شهر حاصله ان المغيا وهو صدر الكلام
 ان لم يقبل التأجيل والتأخير كالبيع الى شهر فانصرف الى المطالبة ولو لا كانت
 التسمية ثابتة في الحال (قوله والا) اى وان لم يمكن تعلقه بالمحذوف يحتمل على
 تأخيره ان احتمله كانت طالق الى شهر ولا ينوى التنجيز والتأخير الخ بمعنى اذا دخل
 التأجيل على اصل الطلاق كما في قول الرجل انت طالق الى شهر فلم يكن له
 نية فيه يحتمل الى عندنا على تأخير ايقاع الطلاق الى مضي الشهر لان
 الى كما لا يدخل في الشيء لتوقيته يدخل لنا جيل الثبوت ايضا فيصير كالمعلق به
 والطلاق بعد وقوعه لا يقبل التأجيل والتأخير لانه مما لا يعتد فاما الايقاع فيقبله
 فينصرف الاجل اليه كما لا يكون ابطاله وهو كالانصاب عليه لوجوب الزكوة
 واما اجل بمحول تأجل الوجوب لان الزكوة الواجبة لانها بعد الوجوب لا يقبل
 الاجل والوجوب نفسه يقبل فيقبل الاجل عليه فيما يقبله بخلاف البيع بالف
 الى شهر لان الالف مما تأجل قبضه فانصرف اليه حاصله ان التأجيل ههنا
 دخل على اصل الطلاق لان قوله الى شهر دخل في قوله انت طالق كما دخل
 في قوله بعثك بالالف الى شهر الالف الا ان ثبوت نفس الذين لا يقبل التأجيل
 فانصرف الى المطالبة وثبوت الطلاق يقبله فانصرف التأجيل اليه فوجب
 تأخيره خلافا لفرلان عنده وقع الحال وهو رواية عن ابي يوسف لان الى للتأجيل
 او التوقيت وكل ذلك صفة للوجود فلا بد من الوجود للحال ثم يابغى الوصف
 لانه لا يقبله الا ترى انه لو باع عبده بالالف الى شهر ثبت البيع للحال وتأجل الثمن
 بعد ثبوت البيع الا ترى انه اذا قال انت طالق الى شهر ونوى التنجيز يطاق
 في الحال ويابغى اخر كلامه فاذا صح الغاء كلامه بالنية صح بلانية لعدم قبول
 الطلاق التأجيل كذا في الشروح (قوله فان نوى احدهما فذلك) اى ان نوى
 التنجيز وقع الطلاق ويابغى اخر كلامه لانه نوى حقيقة كلامه فانه اراد ايقاع
 الطلاق في الحال وينتهي بمضى الشهر والطلاق لا يقبل التوقيت لانه مما لا يعتد

فوقع وبأخو التوقيت وان نوى التوقيت والاضافة يتأخر الوقوع الى منضى
 الشهر لانه نوى بمحتل كلامه اذا طلاق يقبل الاضافة كقوله انت طلاق
 غدا والى يستعمل في التأخير كما يستعمل في الاضافة فصارت تقدير الكلام انت
 طلاق مؤخرا الى شهر (قوله والايقع بعد منضى شهر) اى ان لم يكن له فيه نية
 اصلا لا التخيير ولا التأخير يقع الطلاق بعد منضى شهر عندنا لان الى كما يدخل
 في الشيء لتوقيته يدخل لتأجيل الثبوت ايضا فيصير كالمعلق به والطلاق بعد
 وقوعه وان لم يقبل التأجيل لكن الايقاع يقبله فانصرف الاجل اليه احترازا
 عن الالفاء والابطال كما سبق (قوله كالمراق في قوله وايدىكم الى المرافق) اعلم
 ان بعض الغابات داخلة تحت صدر الكلام كما في قوله كل من هذا الرغيف ^{الذي}
 هذا الرغيف ومنه المرافق فانه داخل في الغسل عندنا وبعضها غير داخل تحت
 صدر الكلام كالليل في الصيام والحدود في البياعات ومنها داخل عند بعض
 العلماء وغير داخل عند البعض فلا بد من جامع يعرف به الداخل من الخارج فلهذا
 قال فخر الاسلام والاصل في الفاية اذا كان قائما بنفسه لم يدخل في الحكم
 الا ان يكون صدر الكلام يقع على الجملة كما سبق وذكر في الكشف ان كلمة الى يفيد
 معنى الفاية مطلقا فاما دخولها وخروجها فحكم بدور مع الدليل كما قلنا في الليل
 انه لم يدخل في حكم الصوم لانه يصير وصالا والمرافق يدخل في الغسل بدلالة
 تناول اسم البدن الكل ولم لا يدخل فنظرة الى المبصرة لان المبصرة لا تدخل في النظرة
 ولا يلزم النظرة في حالتي العسر والبسر وما يدخل قوله قرأت القرآن من اوله الى
 آخره انتهى ووجه الدخول ان القرآن يطلق على البعض والكل واذا ذكرت
 الى مقابلة بمن يدخل آخره بدلالة اسم القرآن المشاؤل للكل وكذا اذا قال
 الى ثلثه والى نصفه بخلاف حتى لان المجزوء بها يجب ان يكون آخر جزء مما قبلها
 او بلاقي الآخر فلا تقول قرأت القرآن حتى نصفه او ثلثه كما تقول الى نصفه
 والى ثلثه (قوله فان اليد يتناول الابط) اى اسم البدن يتناول الابط اعلم ان الى تدل
 على وجوب الغسل الى المرافق بامر فاغسلوا ولا يثنى وجوب غسل المرافق
 لان الحد لا يدخل في المحدود ولا ينفى التعديد كقولك سرت الى الكوفة فلا يقتضى
 دخولها ولا ينفى الا ان غسله ثبت بالسنة فان النبي عليه السلام علم الوضوء
 الذى لا يقبل الله الصلوة الا به غسل المرافق هكذا حكى الحساكى للوضوء كذا
 في المبسوط لا بموجب الكلام كالركوفة الداخلة في السير بحكم العادة لا بموجب
 الكلام وكذا مسجد الأقصى داخل بحكم الحديث لا بموجب الكلام فلا يرد

النقض بان الموجود المحسوس ليس بداخل في المغيا ولا يحتاج الى تأويل افاده
 الى اذا كان ما قبلها مشاؤلا للغاية اسقاط ما وراءها ان كان وراء شيء كالمرافق
 اقول منشأ الخلاف في آية الوضوء انه الى حرف مشترك يكون للغاية والمعينة
 واليد تطلق في كلام العرب على ثلاثة معان على الكفين فقط وعلى الكف
 والذراع والعضد فمن جعل الى بمعنى مع وفهم من اليد مجموع الثلاثة اوجب
 دخوله في الغسل ومن فهم من الى الغاية ومن اليد مادون المرفق لم يدخلها
 في الغسل قال الامدني ويلزم من جعلها بمعنى مع ان يوجب غسلها الى المكعب
 لان العرب تسميه يدا وقديما في معنى مع كقوله تعالى من انصاري الى الله ويزدكم قوة
 في قوتكم ولانا كلوا اموالهم الى اموالكم وايدبكم الى المرافق كذا قال الزركشي
 (قوله لان الغاية قبل التكلم تدخل في المغيا حينئذ قطع الخ) يعني اذا كان المغيا
 وهو صدر الكلام اعني اليد واقعا عن الجملة قبل ذكر الغاية وهو المرافق يكون
 لاسقاط ما وراء المرافق فيثبت المرافق تحت النص الموجب على قول من يسميه
 يدا الى الابط لان اسم اليد يتناول موضع الغاية وزيادة عليه فكان المرفق من ذكر الغاية
 اسقاط ما وراء الغاية بعد تناول اسم المغيا الغاية وزيادة عليه فبقى داخل تحت
 الصدر فان قيل اتفق اهل الاسلام ان قوله الى المرافق متعلق بقوله تعالى
 فاعسلوا بآيديهم ولا شك فيكون غاية لا فعل الذي تعلق به لا غاية للاسقاط
 لان الاسقاط ليس بوجود اللفظ ولا بمضمر معنى حتى يكون غاية له قلت كلمة الى
 وان كانت بالنظر الى المذكور غاية للغسل كما قال زفر الكشي في الحقيقة غاية
 للاسقاط لان الشيء اذا كان غاية لمد الحكم كان غاية للاشياء اما اذا كان غاية
 لقصر الحكم كان غاية للاسقاط نظير الاثبات نحو اتموا الصيام الى الليل هذا غاية
 لمد الحكم لان الصوم يقع على الساعات فذه الى الليل كان غاية لمد الحكم فلا يدخل
 تحت الحكم ونظير الاسقاط قوله تعالى الى المرافق لان اسم اليد يتناول الابط
 فيحتاج الى قصر الحكم وهذا غاية القصر في المرافق واسقاط ما وراءه فثبت انه
 غاية لقصر الحكم واسقاط ما وراءه لمد الحكم واثنائه والعبارة عند الاصوليين
 والفقهاء للعنان دون المباني (قوله فاذا دخلها الى جاء الشك في خروجها
 عنه الخ) اي اذا دخل الغاية الى جاء الشك في خروج الغاية عن المغيا ولا شك
 ان خروج غسل المرافق بشك دخول الى عليه عن دخول المرافق قطعنا في يد
 المتناول اليه وزيادة عليه لا يثبت بشك دخول الى على المحسوس الموجود وهو
 المرافق (قوله فلا يدخل الغاية تحت المغيا سواء قامت بنفسها كسائط البستان)

يعني ان الاصل اذا كان قائما بنفسه بان يكون موجودة قبل التكلم ولا يكون
مفتقرة في وجودها الى المقياس لم يدخل في الحكم مثل قول الرجل بعث من هذا
البيستان الى هذا البستان لانها اذا كانت قائمة بنفسه لا يصير تابعة للمقياس
ولا يستلزمها المقياس كما اذا اقران هذا ملك فلان من هذا الحائط الى هذا
الحائط فلا يدخل الغاية في البيع والاقرار كذا في البردوي (قوله فان قيل
القاعدة الاولى ينتقض بقوله اقرأت الكتاب الى باب القياس الخ) يعني ان القاعدة
الاولى وهي ان الغاية تدخل في المقياس تناولها المصدر ينتقض بقوله اقرأت الكتاب
الخ لان الكتاب تناول جميع الابواب الى آخره مع ان باب القياس لم يدخل في المقياس
وهو من الكتاب اقول فيه بحث لان صدر الكلام يقع على الجملة فيكون غاية
لاخراج ما ورأها فيبقى باب القياس داخلا بمطلق اسم الكتاب مثل ما قلنا
في المرافق فلا يحتاج الى جواب المص (قوله وكذا القاعدة الثانية) يعني
ان القاعدة الثانية وهي ان الغاية اذا كانت قائمة بنفسها لم تدخل في حكم المقياس
ان لم تناولها المصدر منقوض بقوله تعالى الى المسجد الأقصى الى الكوفة حاصل
السؤال ان الكوفة في قوله سرت من البصرة الى الكوفة داخل في السير مادة وكذا قوله
الى المسجد الأقصى داخل في الاسراء مع انه موجود محسوس قائم بنفسه لا يتناول
المصدر فالقياس يقتضي ان لا يدخل في الحكم وحاصل الجواب الكوفة داخله
في السير بحكم العادة لا بموجب الكلام وكذا مسجد الأقصى بحكم الحديث
لا بموجب الكلام فلا يرد النقص (قوله وللقاضي الامام ابى زيد ههنا بحث وهو
انه اذا قرن بالكلام غاية الخ) حاصله قال ابو يوسف ومحمد لا تدخل الغاية في مدة
الخيار لان الغد جعل غاية والاصل ان الغاية لا تدخل في المصدر الا بدليل وهذا
ما قاله صاحب الكشف فاما دخولها وخروجها فحكم يدور مع الدليل انتهى
ولهذا سميت غاية لان الحكم ينتهي اليها دل عليه الصوم الى الليل والاكل
الى الفجر ولهذا لو أجز دأبه الى رمضان او باع الى رمضان او حلف لا يكلمه
الى رمضان لم يدخل رمضان تحت الجملة لانه غاية ولا يلزم علينا المرافق فانها
دخلت تحت الجملة الا انه ثبت بالسنة وذكر القاضي الامام صاحب التفرير معتد
بالاصوليين وهو ابو زيد المشهور بالغنى في آخر هذه المسئلة ان مذهبهما اوضح
لان قوله الى غد قرن بالخيار فصار هذا الخيار اليه وكذلك المرافق قرن بالغسل
والكلام اذا قرن به غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالفصول عن القيد ثم يعتبر
بالقيد عن حال الاطلاق بل يعتبر القيد مع القيد جملة واحدة لما عرف في مسئلة

تعليق الطسلاق بالشرط ومتى جعل كلاما واحدا كان لا يجب ان الى الغسد
 لا لا يجب والاسقاط لانهما ضدان لا يجتمعان فلا يثبتان الابنصين والنص
 مع الغاية نص واحد ولان مسألة اليقين لازمة على طريق ابي حنيفة والاعتماد
 على رواية الاصل دون رواية الحسن انتهى اقول واذا كان الكلام لا يجب
 لا لا يجب والاسقاط فلا يثبتان الابنصين فثبت غل المعيار بنص الكتاب
 وغسل المرافق بنص الحديث لا يكون غاية للاسقاط كما سبق (قوله وفي الظرف
 بان يشتمل المجرور الخ) اقول هذا معنى اصطلاحى للظرف وانها مشيرة معان
 على ما ذكر في المعنى وغيره اعلم ان الظرف في اللغة عبارة عن واء وفي الاصطلاح
 عبارة عما اشتمل على شيء آخر حقيقة نحو زيد في الدار او مجازا نحو نظرت
 في الكتاب وتفكرت في العلم وانا في حاجتك لكون الكتاب والعلم والحاجة شاذلة
 للنظر والفكر والمتكلم مشتملة على ذلك اشتمال الظرف على المظروف فكانها
 محيط بتمام الاشياء من جوانبها كذا قال الدماميني والظرف لا يصير ملوابة
 كالكوثر والجوالىق والوصار ملوابة يسمى مجازا كالكيل وكلمة في تجعل ما دخل
 عليه ظرفا اقبلها نحو سرت في يوم الجمعة وركضت في الميدان (قوله اشتملا
 زمانيا او مكانيا) اقول قد اجتمعا في قوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض
 وهم من بعد غلبهم سيفلون في اضع سنين ومن المكانية ادخلت الخاتم في اصبعي
 والقلنسوة في رأسي الا ان فيهما قلبا (قوله فالزمانى للمعاني والمكانى لاما والذوات)
 لى اشتمال الزمان تختص بالمعاني لان اشتماله ليس برؤية بل معنى واشتمال المكانى
 يجوز للمعنى والذوات فنحو زيد في الدار او جلوسه (قوله نحو هبت في يوم الاثنين وزيد
 او جلوسه في الدار) الاول مثال الظرف الزمان الحقيقى والثاني مثال الظرف المكان
 الحقيقى (قوله او مجازيين) نحو طاب الحال في دولة فلان اذا لم يقدر المضاف اما اذا قدر
 نحو في زمان دولة فلان يكون حقيقة (قوله ونظرت في الكتاب) وزيد في نعمة وتفكرت
 في العلم وانا في حاجتك وقوله تعالى ولكم في القصاص حياة وهذه الامثلة مجاز
 لان الكتاب والعلم جعل لا ظرفا للنظر كاي فكرت مجازا والحاجة والقصاص جعل لا ظرفا
 مجازا فكانها محيطتان بتلك الاشياء من جوانبها لكونها مشتملة على ذلك اشتمال
 الظرف على المظروف وانما فسرنا النظر بالفكر لان النظر اذا تعدى بقى يكون
 بمعنى الفكر فيكون مجازا واما اذا كان بمعنى الرؤية يتعدى بالى نحو نظرت الى من
 حسن الله وجهه فيكون الكتاب ظرفا لرؤيتك حقيقة لاشتمال الكتاب على
 النظر بمعنى الرؤية كاشتمال اليوم والميدان على السير والركض في قولك سرت

يوم الجمعة وركضت في الميدان كما زعم صاحب البرهان في شرح البرندوب والحق
 ما قاله المصنف بقرينة التعبدية (قوله وحقيقية كانت الظرفية كالقدر المختص
 بالمظروف) أقول لما قسم معنى الظرف الزماني والمكاني الى الحقيقي والمجازي
 شرع تقسيم نفس الظرفية الى الحقيقية والاعتبارية فقال في الحقيقية كالقدر
 المختص بالمظروف في الامثلة المذكورة وهو صمت في يوم الاثنين فان يوم الاثنين
 ظرف معباري لا يجوز فيه الزيادة والنقصان لان اليوم معيار للصوم فاذا اكل
 في اوله او في آخره او جزء من اجزائه لا يكون صوما فيكون الظرف مختصا بالمظروف
 فيه بحث لان هذا المثال معبار لا ظرف حقيقي الا ان يقال ان المراد بالامثلة المذكورة
 نحوز يد او جلوسه في الدار الخ فتأمل (قوله واعتبارية) نصب عطفا على الحقيقية
 لكونها خبر كانت (قوله كاقدر لا شمل نحوز يد في البلد والصلوة في يوم الجمعة)
 أقول معنى الاشماية في البلد واليوم ظاهر لان المظروف وهو زيد لا بد في البلد شاغل
 في حين ما وذلك الخير يكون مشتملا ومحيطا لزيد من جوانبه والبلد يكون مشتملا
 لذلك الخير فيكون البلد ظرفا لزيد باعتبار كونه ظرف ظرف زيد لان مشتملا مستند
 الى الشيء مستند الى ذلك الشيء فيكون اشمل وكذا الصلوة في يوم الجمعة لان يوم الجمعة
 ظرف لوقت الظهر ووقت الظهر ظرف واسع لصلوة الجمعة فيكون يوم الجمعة ظرف
 ظرف لصلوة الجمعة فيكون يوم الجمعة ظرفا اشمل لصلوة الجمعة وغيرها (قوله فالاقسام
 اثني عشر) لان الظرف اما زماني او مكاني وكل واحد منهما اما حقيقيين او مجازيين
 فيكون ستا ونفس الظرفية تنقسم الى الحقيقية والاعتبارية وكل واحد منهما اما
 ان يكون زمانيا او مكانيا حقيقيين او مجازيين فصار الاقسام اثني عشر (قوله وسوبا اي
 الازمان بين اثباتها وحذفها في ظرف الزمان) يعني اختلف اصحابنا في حذفها واثباتها
 في ظروف الزمان وهو ان يقول انت طالق غدا او في غدا فقال ابو يوسف ومحمد
 رحمهما الله هما سواء حتى لو قال انت طالق غدا ونوى اخر النهار لا يصدق قضاء
 ويصدق ديانة وكذا اذا قال انت طالق في غدا لا يصدق قضاء ويصدق ديانة لهما
 ان حذف حرف الظرف واثباته في الكلام سواء عرفا وعادة الا ترى انه لا فرق بين
 قولك خرجت يوم الجمعة وفي يوم الجمعة وسكنت الدار وفي الدار ارايت ان معنى
 قوله غدا وفي غدا لا يتفاوت في كونهما ظرفا الا انه حذف الاختصار وطلب
 التخييف وكان المحذوف كالمصرح به في الحكم فثبت انهما في المعنى سواء
 فكذا يجب في الحكم سواء (قوله وفرق الامام ابو حنيفة بين اثباتها وحذفها
 بصحة نية الاخر من الوقت في صورة الاثبات الخ) يعني اذا نوى اخر النهار في قوله

في غدا يصح ديانة وقضاء عنده بخلاف قوله غدا فإنه يصدق ديانة لا قضاء
بالاجماع لان حرف الظرف اذا سقط اتصل الطلاق بالتد بلا واسطة حرف
الظرف فيقع في كله فيعين اوله فلا يصدق في التأخير واما اذا لم يسقط حرف
الظرف صار مضافا الى جزء مبهم منه فيكون نيته بيانا لما ابهمه فصدق القاضي
واما اذا لم ينوشبنا تعين الجزء الاول باعتبار السبق وعدم المراجعة واذا نوى
آخر الجزء وهو قصدي اولى بالاعتبار من الجزء الاول ضرورة كذا في الشروح
(قوله لان الظرف صار بمنزلة المفعول به لانتصابه بالفعل فيقتضي الاستيعاب
كالمفعول به) يعني اذا قال الرجل ان سمعت الدهر والسنة فعلى كذا انه يقع على
الدين والسنة استيعاب السنة قال فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير ان الفعل اذا اتصل
بالظرف بلا واسطة تقتضي استيعاب المظروف انما يمكن لانه يشابه المفعول به
من حيث انه صار مفعولا للفعل ومعمولا به ولهذا نصب نصب المفعول به
ولهذا عامل به بحاملة المفعول به يقال مررت يوم الجمعة بالنصب كما تقول ضربت
زيدا ويقال الذي سرت يوم الجمعة كما يقال الذي ضربته زيد وقال في الفصل
وقال الشاعر ويوما شهدناه ساجدا وعامرا في الضمير المنصوب اجمع الى اليوم وقال
باسارق الليل في الدار اضاف الفاعل الى الظرف كما اضاف الى المفعول به فيقتضي
الاستيعاب كالمفعول به حتى كان شرط استيعاب صوم جميع السنة (قوله بخلاف
سمعت في السنة) اي بخلاف ما اذا اتصل الفعل بواسطة الظرف لانه اقتضى وقوعه
في جزء منه (قوله لان الظرف قد يكون اوسع) اي لان الظرف ان لم يكن
معبرا ايس من كونه طرفا ان يكون مستوفيا لان الظرف يكون اوسع البتة
(قوله قلوا نوى في انت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء) اي يصدق
المعنى ويشي لان نوى يحتل كلامه ولا يصدق القاضي لانه مبهم لانه غير الكلام
الى ما هو خفيف عليه ونوى خلاف الظاهر فلا يصدق قضاء (قوله وفي انت
طالق في الغد يصدق قضاء ايضا) يعني اذا لم يسقط حرف الظرف ونوى آخر
النهار صار مضافا الى جزء مبهم منه فيكون نيته بيانا لما ابهمه فيصدق القاضي
لان الجزء القصدي اولى بالاعتبار من الجزء الاول لان موجب كلامه وقوعه
في جزء من الغد وله ولاية التعيين لانه المجمل كما لو اعنى واحدا من عبيده اوطلق
واحدة من نسائه فاذا نوى آخر النهار كانت النية تعيينا لا اجله فيصدق ديانة
وقضاء (قوله لكن اذا لم ينوشبنا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المراجعة)
يعني ان المسئلة السابقة فيما اذا نوى آخر الجزء واما اذا لم ينوشبنا تعين الجزء

الاول كما في سقوط حرف الظرف باعتبار سبق جزء الاول على سائر الاجزاء
 وعدم الزاحم (قوله وتيقيد في اذا دخلت في المكان التخيير) يعني ان اضافة
 الطلاق مثلا الى المكان لا يفيد التعليق بل يقع في الحال الخ يعني اذا اضيف قوله انت
 طالق الى مكان معين بان قال انت طالق في الدار او في البيت طالت في الحال
 لان المكان لا يصلح طرفا للطلاق اذا الظرف للمنظروف بمنزلة الوصف للموصوف
 ووصف الشيء يصلح مخصصا للموصوف والمكان لا يصلح مخصصا للطلاق
 بحال لانه اذا وقع في مكان وقع في جميع الامكنة كلها والمرأة اذا اتصفت بالطلاق
 في مكان يكون مخصصة به في جميع الامكنة بخلاف الوقت فانه يصلح مخصصا
 للطلاق لان الطلاق في وقت واحد لا يكون واقعا في جميع الاوقات وانما يصلح
 مخصصا لا يمكن ان يجعل بمعنى الشرط لان الشرط ما كان على خطر الوجود والمكان
 موجود ثابت فلا يكون شرطا (قوله ولانه موجود فالنعلق به تخيير بخلاف الزمان)
 اي ولان التعليق بالوجود وهو المكان تخيير بخلاف الزمان فان التعليق بالزمان
 دون الزمان صحيح لان الزمان معدوم فاذا اضافه الى زمان معدوم يصلح ان
 يصير معلقا به فلا يقع في الحال (قوله الا بتقدير فعل كالدخول) اي الا ان يراد
 بقوله في الدار اضممار الفعل فيكون التقدير في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط
 فلا يطلق في الحال لان ذكر المحل واردة الحال وهو الدخول جائز على طريق
 المجاز وانما صح ما نوى على طريق المجاز كان الدخول مضمرا في الكلام وعلى
 طريق الاضممار كان بمنزلة الشرط كما ذكره فيخر الاسلام وغيره في قوله انت طالق
 في دخولك الدار (قوله بمعنى وقت دخولك على وضع المصدر موضع الزمان)
 كما سبق حيثك حفوف النجم وصباح الديك اي وقت حفوف النجم ووقت صباح
 الديك (قوله فانه شائع) فيه بحث لان اقامة المصدر مقام الزمان وان كان شائعا لكن
 التأويل على انما ويل غير شائع فتأمل (قوله اذ لا معاقبه بين الظرف والمنظروف الخ)
 اقول نعم لا معاقبه في قولك زيد في الدار اما في قولها انت طالق في دخولك الدار معاقبه
 بلا شبهة لكونه تعليقا ولا فرق بين قوله انت طالق ان دخلت الدار وبين قوله
 انت طالق في دخولك الدار في المعاقبه قال صاحب البرهان قال بعض الفقهاء
 يجعل مستعارا بمعنى الشرط المحض حتى يقع الطلاق بعد الدخول كما لو قال
 ان دخلت الدار للمناسبة بين الظرف والشرط من حيث الجمع لان الظرف مع
 المنظروف يكون جمعا كالجزء مع الشرط لكن مراد المص لما يصلح فعل
 الدخول طرفا للطلاق لان الفعل لا يصلح طرفا للطلاق على ان يكون الطلاق

شاغلا للظرف لانه عرض لا يتي زمانين فتعذر العمل بحقيقة كلمة في فستعار عن
 معنى المقارنة المناسبة بينهما لا الظرف يقارن المظروف وكذا الشرط يقارن
 المشروط فعمل في معنى مع فصار قوله في دخولك الدار بمعنى مع دخولك الدار
 في معنى وجود الطلاق بوجود الدخول فلا يكون شرطا محضا يقع الطلاق بعده بل
 وقع مع الدخول فلا يكون بينهما المقارنة وهو ينافي الشرطية (قوله واذا لا تطلق
 اجنبية عطف على قوله اذا معا فية الخ) يعني هذا دليل ثان لصحة قوله الثاني
 وبيان هذا الدليل ما ذكره القاضي الامام فخر الدين ان رجلا لو قال لاجنبية انت
 طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو لم يجعل مسامرا للمقارنة
 لما جعل مشبهها به ولو جعل مسامرا عن الشرط لطافت كما لو قال انت طالق
 ان تزوجتك (قوله ولذا) اي وان يكون الفعل الذي بمعنى الوقت بمنزلة الشرط
 في عدم الوقوع فله لا تطلق بان طالق في مشيئة الله وفي ارادته وفي رضائه
 وفي محبته اوفي امر الله اوفي اذن الله اوفي حكم الله اوفي قدرة الله قال فخر الاسلام
 وعلى هذا مسائل الزيات انت طالق في مشيئة الله وارادته واخواتهما ان الطلاق
 لا يقع كانه قال ان شاء الله الا في علم الله لانه يستعمل بمعنى المعام وقال صاحب
 البرهان في تفسير اخواتهما اي في رضاه الله الى قوله اوفي حكم الله وقال صاحب
 الكشف قال شيخ الاسلام صاحب الهداية في شرح الزيات اذا قال انت
 طالق في مشيئة الله اوفي ارادته اوفي رضائه اوفي محبته اوفي امره اوفي اذنه اوفي قدرته
 لا يقع الطلاق اصلا الا في علم الله فانه يقع الطلاق فيه في الحال ومن هذا علم زيادة
 اوقدرته في عدم الوقوع اصحاب الهداية ووجهه ان كلمة في وضعت للظرفية
 حقيقة فاذا دخل على الافعال والفعل لا يصلح ظرفا حله على الشرط اي جعلناه
 بمعنى الشرط لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة وهذا في الافعال التي يصلح
 الاثبات والذوق فانه يصح ان يقال ان شاء الله ولم يشأ و اراد ولم يرد واجب ولم يجب
 وامر و ايا امر وحكم ولم يحكم و اذن ولم يأذن وقادر ولم يقدر لان الله قادر المكنات
 ولم يقدر على المحالات والذات والصفات كذا في البرهان وهذا التحقيق خلاف ما
 سبذكره المصنف بعد اسطر ان القدرة بمعنى الاول لا يوصف البارئ بضعدها وهو
 ظاهر انتهى فكان اضافة الطلاق اليها تعليقا والتعليق بها ابطال الانجاب
 فصار تقدير الكلام انت طالق ان شاء الله او اراد الله الخ (قوله وتطلق بني) اي قوله
 انت طالق في علم الله تعالى لان المشهور في استعماله في المعلوم الخ يقال علم
 اي حقيقة رحمه الله اي معلوم اي حقيقة ومثله قوله تعالى ولا يحيطون بشئ

من علمه اى معلوماته فلا يصلح شرطا بل يستحيل لانه تعليق بالموجود
والشرط ما يكون معدوما على خطر الوجود ولهذا لو حلف بعلم الله تعالى
لا يكون يمينا لان معلوم الله متحقق فيقع في الحلال لانه جعل معلوم الله
ظرفا للطلاق والطلاق انما كان في معلوم اذا كان واقعا لانه لو لم يكن واقعا لكان
عدم الطلاق في معلوم الله وانه جعل وجوده في معلوم الله تعالى فيقع في الحلال
فان قبل القدرة نستعمل بمعنى المقدور يقال هذا قدرة الله اى مقدوره مع ذلك
يصح التعليق بقوله انت طاقى في قدرة الله على ما نقله صاحب الكشف من
صاحب الهداية فكذلك في علم الله قلت لانسلم ان القدرة تبنى بمعنى المقدور
ومعنى قوله هذا قدرة الله اى اثر القدرة فاقم المضاف اليه مقام المضاف كفى قوله
تعالى واسئل القرينة لانها في معنى المقدور (قوله اولان اتصافه تعالى بضده
محال الخ) يعنى ان العلم من الافعال التى يصح وصف الله بها ولا يصح نفيها
كالعلم فانه يصح وصف الله به ولا يصح نفيه عن ذات الله تعالى فانه لا يقال بعلم
شئ ولا يعلم شئ فانه عالم بالموجودات والمعدومات فالله تعالى لا يعذب عنه
مثقال ذرة اى مثقال غملة في السموات والارض وحينئذ لا يكون تعليقا بل يكون
تجيزا فوقع الطلاق في الحال (قوله اذا عرفت هذا الخ) اقول هذا جواب سؤال
مقدر تقديره لما كان العلم من الافعال التى يصح وصف الله بها ولا يصح نفيها
عنه تعالى لا يكون تعليقا بل يكون تجيزا فوقع الطلاق فكذلك القدرة لا يصح
نفيها عنه تعالى فيكون تجيزا ومع هذا لم يقع الطلاق في قوله في قدرة الله فصار
تعليقا فاجاب بقوله اذا عرفت هذا الخ حاصله يمكن في قدرة الله ان يراد من
القدرة التقدير فانه صح قدر هذا اولم يقدر ويؤيده قوله تعالى فقدرناها فنع
القادرون قرى بالسيد والتخفيف فكان كالمسبة والارادة فصح تعليقا فلا يقع
الطلاق بالاضافة اليها اقول لاحاجة الى هذا التكلف لانه يمكن ان يقال نفي
عنه القدرة باعتبار المحالات والذات والصفات كذا في البرهان كما سبق (قوله
والقدرة بمعنى الاول لا يوصف البارى بضده وهو ظاهر الخ) اقول وجه الظهور
بالنسبة الى الممكنات والا فلا ظهور كما قدمناه (قوله ومن اسماء الظروف مع
وفي المعنى مع اسم بدليل التثوين) في قولك معا ودخول الجسار في حكاية سبويه
ذهبت من معه وقرأ بعضهم هذا ذكر من معى وتسكين هينه لغة غنم وريجة
لا ضرورة خسلا لسبويه واسميتها باقية وقول النحاس انها حينئذ حرف
بالاجماع مردود ويستعمل في شئ فيكون ظرفا انتهى اقول هذا الوجه

مراد المصنف حصر التمثيل فيه وفي هذا المقام تفصيل لكن لا يساعد المقام
 (قوله سواء وصف به ما قبله او ما بعده) اعلم ان الظرف اذا قيد به الضمير كان
 صفة لما قبله حاصله ان الظرف اذا دخل بين اسمين ولم يتصل به ضمير كان صفة
 للمذكور اولا وان اتصل به ضمير كان صفة للمذكور آخره ومحصوله اذا ذكر مع
 بلا ضمير يكون وصفا للاول سواء دخل مع على التابع او على المتبوع واذا ذكر
 مع ضمير يكون وصفا للثاني فيقع الثنتان لان الجمع في وسعه وقد دل مع الجمع
 بينهما فحماه على القرآن تحقيقا لمراده وانما قال المصنف سواء وصف به ما قبله
 او ما بعده الخ لان بعض اسماء الظروف كقبول وبعد اذا وصف بهما ما قبلهما
 او ما بعدهما فلهما حكم آخر يانه جاءني زيد قبل عمرو كانت القبلة زيد واذا قال
 قبله عمرو كانت القبلة صفة لعمرو واذا قال جاءني زيد بعد عمرو كانت البعدية
 صفة لزيد وقال بعده عمرو كانت البعدية صفة لعمرو وقبل بلا ضمير كبعد مع
 الضمير وقبل مع الضمير كبعد بلا ضمير فان قيل قوله جاءني زيد قبل عمرو كيف
 يكون صفة لزيد والصفة تابعة للموصوف في الاعراب وهذا يخالف وقوله
 قبله عمرو كيف يكون صفة لعمرو والصفة مقدمة على الموصوف وهذا خلاف
 الاصول والقياس ان يكون الطرفان صفة للاول ذكرنا قلت القياس ان يكونا
 صفة للاول عند النحويين اما عند اهل التحقيق فصفة قبل وبعد من حيث
 المعنى لا من حيث اللفظ لانه من حيث اللفظ منسوب على الظرفية فيكون
 المتقدم الذي هو مداول كلمة قبل اوانا آخر الذي هو كلمة بعد اما صفة للمذكور
 اولا او صفة للمذكور آخره وهذا ما تيسر لنا من التحقيق وان اردت الكشف
 والبرهان لهذا الكلام فارجم الى برهان البردوي وكشفه (قوله فقع طلفتان
 ثنتان) اي تقع الثنتان معا لان مع للقران فيتوقف الاولى على الثانية ولا ينفصل
 احدهما عن الآخر فوقعهما معا قبل الدخول وبعد الدخول بالطريق الاولى
 وهذا معنى قوله مطلقا اي سواء دخل بها اولا انتهى (قوله وقيل للتقديم) اي
 للسبق للمضاف اليه واذا اضيف الطلاق بالقبلية نحو ان يقول انت طلاق قبل
 شهر رمضان او قبل دخولك الدار طلقت في الحلال ولا يتوقف على وجود
 المضاف اليه قال الله تعالى انفذ البحر قبل ان تنفذ كانت ربي ولا يفسد للكلمات
 ولا وجود للفساد فلا يحتاج في تأويل الآية الى ان يجعل قبل بمعنى النفي كما قال
 الزركشي مستدلا بقول الشاعر * يا بني يوم خميس قبل شهره * اي لا شرفيه وكذا
 لا يتوقف على وجود المضاف اليه قوله تعالى * آمزوا بما ازلنا مصداقا لما معكم

من قبل ان نطمس وجوها والايمان منهم صحيح في الحال غير موقوف على
 الطمس لهم وكذلك قوله تعالى فبكر يرقبة من قبل ان يمتاسا فالاعتساق غير
 موقوف على الماس فثبت انه لو قال انت طالق قبل دخولك الدار طالق
 في الحال (قوله لغيرها) اي لغير الموطوءة وانما قيد بقوله لغيرها لانه اذا كان بعد
 الدخول يقع ثنتان في جميع التقادير (قوله وذلك) اي بيان وقوع طلقة واحدة
 في غير الموطوءة في قوله انت طالق واحدة قبل واحدة (قوله لان القبلية قائمة
 بالوحدة السابقة الخ) اي لان القبلية في قوله انت طالق واحدة قبل واحدة صفة
 الاولى فيقع الاولى لان الاقرار بطللاق سابق يكون ايضا في الحال لان من
 ضرورة الاسناد الى السابق الذي ليس في وسعه ايقاعه في الحال لانه غير قادر
 عليه فالواقع في الماضي واقع في الحال فثبت ما في وسعه ليس في وسعه فلا يقع
 الثانية لقوات المحل لسكونها غير موطوءة الا ترى اذا قال انت طالق واحدة
 وواحدة ولم يذكر قبل لوقعت الاولى وانعت اثنتان لعدم بقاء المحل فاذا اكد
 بالقبلية فبالطريق الاولى ان يقع الاولى دون الثانية (قوله ويقع ثنتان في قوله
 انت طالق واحدة قبلها واحدة لانها فاعل الظرف الخ) اي لان الوحدة الثانية
 فاعل قبل فيكون القبلية صفة للوحدة الثانية فاقضى ابقاها في الماضي
 وابقاها في الاولى في الحال فبقتان لانه ليس في وسعه تقديم المتأخر لكن في وسعه
 القران كما اذا قال واحدة معها واحدة فثبت من قصده قدر ما كان في وسعه
 تصحيح الكلام معها امكن وهو القران ولم يثبت قدرا ليس في وسعه
 وهو ايقاعه في السابق (قوله وبعد بالعكس) اي لو قال لغير الموطوءة انت طالق
 واحدة بعد واحدة يقع ثنتان الخ لان قوله بعد واحدة صفة الاولى فاقضى
 ايقاع الاولى في الحال لان البعدية صارت صفة الاولى فيوجب تأخير الاولى
 وليس في وسعه تأخير الاولى بعدما اوقعها واجمع بينهما في وسعه فثبت قدر ما كان
 في وسعه وصارت انت طالق واحدة بعد واحدة في معنى مع واحدة تصحيحا للكلام
 معها امكن (قوله ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة يقع واحدة الخ) لان
 قوله بعدها بالضمير صفة للاخيرة فتبين غير الموطوءة بالاولى فتلفوا الثانية لقوات المحل
 الا ترى ان الثانية اذا لم يؤكدها بالبعدية لا يقع الثانية فاذا اكدتها فلا يقع بالطريق الاولى
 فان قلت ما قلت منقوض في الاقرار بالمال كما اذا قال لفلان على درهم بعد درهم
 او درهم بعده درهم يلزمه درهمان على التقديرين قلت لو قال لفلان على درهم
 قبل درهم يلزمه درهم واحد كما في الطلاق لان القبلية صفة للمذكور ولا ولو قال
 درهم قبله درهم فيلزمه درهمان ثبت ان الطلاق والاقرار بالمال في هذه الكلمة

سواء امانا وقال لقلان على درهم بعسد درهم قبلزمه درهمان ولو قال درهم بعده
 درهم فالقياس فيه ان لا يجب الادرهم كالطلاق وفي الاستحسان يلزمه درهمان
 والفرق ان وقوع الطلاق بعسد ووقوع الطلاق في غير المدخول بها غير ممكن
 اما لزوم المال بعسد اللزوم ممكن وقد اشار اليه فخر الاسلام بقوله وحكمها
 في الطلاق ضد حكم قبل ومثله الفرق المذكور في الميسوطة كذا في الشروح
 (قوله وعند المحضرة الحقيقية الخ) اقول هذا موافق لعبارة ابن مالك لانه قال
 عند اسم المحضور انتهى والصواب ان يقول اسم المكان المحضور فانه ظرف
 لامصدر وتأتي ايضا زمانه نحو قوله عليه السلام الصبر عند الصدمة الاولى
 وجنتك عند طلوع الشمس ومخالف لعبارة الزركشي لانه قال عند ظرف مكان
 بمعنى لدن الا ان عند معرفة وكان القياس بناؤها لافتقارها الى مضاف اليه
 كلدن واذا لم يكن اعربوا عند لانهم توسعوا فيها فاوقعوها على ملك الشخص
 محضره او غاب عنه بخلاف لدن فانه لا يقال لدن فلان الا اذا كان بمحضرة
 العامل فعند بهذا الاعتبار اهم من لدن ويؤيده ما في المغني تقول عندي مال
 وان كان غائبا ولا تقول لدن مال الا اذا كان حاضرا قاله الحريري وابو هلال
 العسكري وابن الشجري وزعم المعري انه لا فرق بين لدن وعند وقول غيره
 ارى بالقول انتهى اقول في قول الزركشي ولكن اعربوا عند لانهم توسعوا
 انتهى نظرا لانه قال ابن مالك ومن الظروف عادم التصرف كفوق وتحت وعند
 ولدن ومع وبين بين انتهى وقال الدماميني في شرح التسهيل ولا يرد على المص
 ما حكاه ابن الشجري عن البصريين والكوفيين جميعا من عندها لان دخول
 من لا يقدح في عدم التصرف الخ يقتضي ان يكون مبنيا على القبح عند دخول
 من مع ان دخول من يجره كقوله تعالى وآتينا رجلا من عندنا الآية ويؤيده
 ما في المغني ان جرهما من اكثر من نصبها حتى انها لم يجز في التنزيل منصوبة بوجر عند
 كثير وجر لدن تمتع انتهى وقد يحدف نون لدن قال الله تعالى والقياس بها
 لدن الباب وهذا ما لدن هتيد كذا في الزركشي اعلم ان عند اسم المحضور المحسوس
 نحو قوله تعالى فلما رآه مستقرا عنده وقد يكون المحضور والقرب المعنويين نحو
 قال الذي عنده علم من الكتاب وازل عندك اي قريبك واذا ثبت ان عند
 لا قرب فتارة يكون حقيقيا كقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى
 عندها جنة المأوى وتارة يكون مجازيا اما قلوب المنزلة والرائي كقوله تعالى

بل احياء عند ربهم يرزقون ان الدين عند ربك انى ايت عند ربى اوقرب
 الشريفة رب ابن لى عندك بيتا فى الجنة وفى عند احوال كثيرة فى الحول لكن
 لا ياعده المقام وانت عرفت من هذا التحقيق ان قول المص وعند المحضرة
 الحقيقية منظور فيه فتأمل (قوله ويدل على الحفظ لا لزوم فى الذمة) اى لما
 كانت عند وضعت الاخبار عن كون الشئ بحضرة فلان فيعدل فى الشرع
 على الحفظ كالوقال رجل رجل وضعت هذا الشئ عندك يجب عليه الحفظ
 وهذا يدل على طالب الحفظ منه حتى ارضيه بترك الحفظ يصير ضامنا لا يرى
 ان موجلين او كانا جالسين فى مجلس واحد فترك احدهما متاعه عند صاحبه
 يجب عليه الحفظ حتى ارضيه بترك الحفظ صار ضامنا بتركه فثبت ان الحضرة
 يدل على الحفظ (قوله وعندى الف وديعة لادين) لانه ذكر فى البسوط اوقال
 افلان عندى الف درهم كان اقرارا بالوديعة لانه هذه الكلمة عبارة
 عن القرب وهى بمقتل القرب من يده فيكون اقرارا بالامانة ويحتمل القرب فى الذمة
 فيكون اقرارا بالدين فلا يثبت به الا الاقل وهو الوديعة (قوله الا اذا وصل المقر
 دينا فيجعل عليه لانه محتمل فى الجملة الخ) اقول قوله لانه محتمل فى الجملة اشارة الى انه
 محتمل فيحتمل ان يكون للوديعة وان يكون الاقرار بالدين واما قول فخر الاسلام وعند
 المحضرة = (قوله اذا قال افلان عندى الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل
 على الحفظ دون لزوم والوقوع عليه انتهى فاشارة الى انه للوديعة محتمل لا يحتمل
 غيره (قوله او الحكمة عطف على قوله فى الجملة) يعنى اذا وصل المقر بعند دينا
 يحتمل عند عليه لان الدين محتمل عنه فى الحكمة لانه يراى تارة بعند الحكم كقوله
 تعالى فاولئك عند الله هم الكاذبون اى فى حكم الله تعالى وكذا قوله تعالى وهو
 عند الله عظيم اى فى حكم الله تعالى وقوله تعالى ان كان هذا هو الحق من عندك
 اى فى حكمك وقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام اى فى حكمه تعالى فاذا ثبت
 ان يكون الحكم محتمل عند فيجعل عليه لكونه محتمل والحكم انما يكون دينا لانه
 امر حكيمى لا وديعة (قوله ومن كلمات الشرط عممها لان بعضها اسماء) اى عمم المص
 كلمات الشرط من حروف المعانى بذكر كلمات الشرط بدل حروف الشرط
 مع ان البحث فى باب حروف المعانى لان الاصل فى هذا الباب حرف ان وهو
 حرف خالص ليس له معنى آخر والباقى كاذ واذا واذا ما ومتى ومتى وكل
 وكذا ومن وما وغيرها اسماء اقول حاصله تعرض الفخر الاسلام لانه قال ومن
 ذلك حروف الشرط وهى ان وانما واذا ما الخ قوله حرف ان وهو حرف خالص
 ليس له = (قوله اشارة الى ان ما اذا واذا ما ومتى ومتى تسمى اسماء وحرفا مثلا

اذا نزل حرف و مضاجاة فالتى للمضاجاة خرجت فاذا السبع وتجي اسماء وحرفا
 فاذا كانت اسماء كانت ظرف مكان وان كانت حرفا كان من حروف المعاني
 الواردة على المضاجاة كذا في الزركشي وكذا متى تجي حرفا بمعنى من اوفى كذا في المعنى
 والبراق من كل وكلا ومن وما اسماء بالاتفاق ومن هذا ظهر الجواب من طرف
 فخر الاسلام ان كون هذه الكتابات من حروف المعاني من باب التغليب فلا يكل
 وجهة (قوله ان وهو اصل فيسه) اى في الشرط لانه لم يخص الشرط الخ اى
 حرف ان فهو الاصل في هذا الباب لانه وضع للدلالة على كون الجملة الواقعة
 بعده شرطا والجملة الثانية بعد الجملة الاولى جزاء للشرط وقد صارت الجملة
 جملة واحدة بواسطة حرف ان ليس له معنى آخر (قوله وتدخل امرها معدوما الخ)
 وانما يدخل ان على امر معدوم متزدد الوجود والامر الموجود متحقق لا متزدد
 (قوله لكنه على خطر الوجود) اى على ترويه بين ان يوجد وبين ان لا يوجد هذا
 الغيب احتراز عن المستحيل لانه واجب العدم وليس بمتردد بين ان يكون وبين
 ان لا يكون واحتراز ايضا عن امر يكون وجودا غالبا عادة كيجب الغد
 وطلوع الشمس فانها غير متردد الوجود فنقول ان زنى فاكرك ولا يجوز
 ان جاء غد فاكرك وكذا لا يجوز ان طلعت الشمس اكرمك وانما يقال اذا جاء
 غد واذا طلعت الشمس اكرمك ولا تدخل على الاسم لان معنى الخطر في الاسماء
 لا يتحقق فان قيل كيف دخل في قوله تعالى ان امرءا هلك ان امرءة خافت
 من بعلها قلت هذا من قبيل الاضمار على شريطة التفسير او من باب التقديم
 والتأخير لان اهل اللغة اتفقوا على ان حرف الشرط تدخل على الفعل دون الاسم
 (قوله فالشرط في قول الزوج انها ان لم اطلقك فانت طالق لا يوجد لاحتمال الخ)
 اى عند موت الزوج او الزوجة قال الزركشي في برهانه في مجتبه اذا ان الشرط
 بان اذا كان عدما لم يمنع الجزاء في الحال حتى يتحقق البأس من وجوده مثل
 ان اطلقك فانت طالق لا تطلق الا في آخر الامر لان قوله لم اطلقك تعليل
 لا تطلق على امتناع التطبيق ولا يتحقق ذلك الامموت غير مطلق ولو كان العدم
 مشروطا باذا وقع الجزاء في الحال مثل اذا لم اطلقك فانت طالق تطلق في الحال
 لان معنا انت طالق في زمان عدم تطبيق لك فأي زمان تخلف عن التطبيق
 يقع فيه الطلاق انتهى لمخصا اقول هذا فرق بين ان واذا في الاحكام المتخلفة
 بينهما ولهما موافقة في بعض الاحكام فالتفصيل في برهانه فارجع عنه قال
 فخر الاسلام واث حرف ان ان يمنع اللفظ الحكم اصلا حتى يطل التعليل اى

اى الى ان يبطل التعليق عند وجود الشرط فاذا وجد الشرط فصار عمله عندنا
 وعلى هذا قلنا اذا قال لامرأته ان لم اطلقك فانت طالق ثلثا انها لا تطلق حتى
 بموت الزوج فيبطل في آخر جزء من اجزاء حيوته لان العدم لا يثبت الا بقرب
 موته وكذلك اذا ماتت المرأة طلقت ثلثا قبل موتها في اصح الروايتين انتهى
 (قوله في موت الزوج للموطوءة الميراث للفرار) يعنى فائدة الطلاق في الموطوءة
 قبيل موت الزوج لا يظهر لانها ميراثا لانها افارة (قوله وانغيرها لا) اى اذا كانت
 الزوجة غير موطوءة لاميراث لها يعنى يظهر فائدة الطلاق قبيل موت الزوج
 في غير المدخول بها بعدم وجوب عدة الوفاة وعدم كمال المهر وعدم الارث
 وعدم جواز غسل الزوج كذا في شروح البردوى (قوله فلا يشترط فيه ما يشترط
 لحقيقة التخيير من القدرة) يعنى ان التعليق بالشرط كالمرسل حكما لاحقيقة
 فلا يشترط فيه ما يشترط في الحقيقة الا ترى ان العاقل اذا علق الطلاق بالشرط
 ثم جن ثم وجد الشرط وقع الطلاق وان لم يتصور منه ايفاع الطلاق في حالة
 الجنون شرعا (قوله فان قيل سلنا وقوعه بموته) اى سلنا وقوع الطلاق بموت
 الزوج لتحقق العجز منه قبل الموت كما اشرف على الهلاك (قوله لكن ينبغي
 ان لا يقع بموتها) لان التطبيق يمكن ما لم تمت والعجز انما يتحقق بالموت وحينئذ
 لا يتصور الوقوع حاصل السؤال ما ذكره صاحب النوادر قال انه لا يقع لانها
 ما لم تمت فالتطبيق من الزوج متصور والعجز يتحقق بموتها فلو قلنا بوقوع
 الطلاق اوقع بعد موتها وانه محال بخلاف جانب الزوج فانه يتحقق العجز
 منه قبيل الموت كما اشرف على الهلاك انتهى (قوله بل يتحقق العجز عن الايقاع
 قبل الموت الخ) يعنى وقع الطلاق عليها قبيل موتها لان العجز عن ايقاع الطلاق
 من الزوج متحقق قبيل موتها لان العجز بفوت المحل لان المحل الشرط لوجود الفعل
 فلا يتصور الايقاع بدون المحل (قوله لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور
 ذلك الخ) هذه العلة اجواب سؤال مقدّر تقديره ان العجز عن الايقاع عليها
 قبيل الموت غير متحقق في موتها لان التعليق يمكن فاجاب بقوله لان من حكم الايقاع
 ان يعقبه الوقوع وذلك الزمان الذى اتصل باخر جزء من اجزاء حيوتها
 صالح للوقوع لا للايقاع والوقوع معا فالعجز عن ايقاع الطلاق يتحقق قبيل
 موتها فيكون الوقوع متصلا بالجزء الذى لا يتجزى في آخر عمرها فيوجد بعض
 العلة وهو الوقوع دون البعض وهو الايقاع فثبت العجز من الزوج قبيل موتها
 فان قيل ان الزمان القليل المتصل بالمتى ان لم يصلح للايقاع كيف نتحقق فيه

بشرط الخلف لأن المعلق بالشرط كالرسل عند وجود الشرط فلا بد لو قوع
 الجزء من زمان يصلح للايقاع والوقوع قلت أنت عرفت جوابه أن المعلق
 بالشرط كالرسل حكما لا حقيقة فلا يشترط فيه ما يشترط في الحقيقة كما أنا وجد
 الشرط جال الجنون بعد ما عاق ما قلنا (قوله لو المضى لغف) وكذا عند الحويين
 فلا وجه تخصيصه باللغة (قوله لأنها لا تنفاه الثاني لا تنفاه الأول) فعلم أن
 لو المضى لأن انتفاء الشيء لا تنفاه الشيء إنما يكون في الماضي قال بدر الدين ابن
 مالك لولا تعلق في الماضي كما أن التعلق في المستقبل ومن ضرورة كون الشرطية
 التعلق في الماضي أن يكون شرطها منقضي الوقوع لأنه لو كان ثابتا كان الجواب
 كذلك فان قبل كيف يستقيم ذلك ونحن قاطعون بأن انتفاء الأول لا تنفاه الثاني
 من حيث المعقول ألا ترى أنك إذا قلت لو كان هذا انسانا لكان حيوا أنا صدق
 ووجب أن يكون نفي الحيوانية مستلزما لنفي الانسانية لا العكس الذي صار إليه
 الحويون فإنه على نقض المعقول فإنه يستلزم أن يكون كل حيوان انسانا وهو
 فاسد قلت ما اقتضاه المعقول مقطوع به من جهة العقل وما قاله الحويون
 من جهة الوضع فيجب تأويله على وجه قريب وذلك أنهم قصدوا أن لو دل
 على انتفاء مسببا الأول لا الانتفاء مطلقا لما يؤدي من الفساد المقطوع به عقلا
 فالتفصيل في أمالي ابن الحاجب فارجع ثم اعلم أن المشهور للامتناع الثاني
 لامتناع الأول وعند البعض لو دل على امتناع الجواب لامتناع الشرط وفيه
 تفصيل في الحواشي لكن هذا الحل يحتاج إلى تهديد مقدم حتى يظهر عدم
 اطراد ما قاله المص توضحها أن الحكمة ذكرت أن لها مع شرطها وجوابها
 أربعة أحوال أحدها أن يتجردها من النفي فتكون جوابي لا كرمك وحيثما يدل
 على انتفاء الأمرين وهو ما قاله المص وسموها حرف وجوب وجوب ومنه قوله
 تعالى وأوكان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وكذا قوله تعالى
 ولو أرادوا الخزرج لا يجدوا لها عدة وقوله أو تقولوا إن الله هدانا لنت
 من المتقين أي ما هدانا بدليل قوله بعده بلى جواب نفي وثانيها أن يقترب بها
 حرف النفي ويسمى حرف امتناع لامتناع نحو لو لم يكرمني لم أكرمك فتقتضي ثبوتها
 لأنها الامتناع فإذا اقترن بها حرف النفي سلب عنها الامتناع فحصل الثبوت
 لأن سلب السلب إيجاب فلا يكون هذا مما ذكره المص وثالثها أن يقترب حرف النفي
 بشرطها دون جوابها وهي حرف امتناع أو جواب نحو لو لم يكرمني أكرمك
 ومنه عند الجمهور انتفاء الجراء وثبوت الشرط ورابعها عكسه وهي وجوب

لامتناع نحو لو جئني لم اكرمك فيقتضي ثبوت الجزاء وانتفاء الشرط وانث
عرفت ان غير الوجه الاول لا يوافق ما قاله المص فأمل (قوله في لودخلت
الدار لعنت ولم يدخل فيها مضى ينبغي ان لا يعتق الخ) قال صاحب الكشف
ان اول الماضي يقول لو جئني لا اكرمك وهو معنى قولهم لولا امتناع الشيء لعدم
غيره لان الفعل الثاني لم يأتى وتعلق وقوعه بوجود الاول وامتنع الاول لان الفعل
في الزمان الماضي اذا عدم استحاله وجوده فيه بعد كان الثاني ايضا ممتنع ضرورة
تعلقه به فعلى هذا لو قال اعبده لودخلت الدار لعنت ولم يدخل العبد الدار
في زمان الماضي ودخلها بعد كان ينبغي ان لا يعتق لان معناه لو كنت دخلت
الدار امس لصرت حرا ولا تعلق لهذا الكلام بالمستقبل الا ان الفقهاء علقوا
العق بالدخول الذي يوجد في المستقبل لان او يستعمل في معنى الشرط في الاستقبال
كان انتهى اقول استعمال او في معنى ان جائز عند النجاة ايضا قال في المغني الثاني
من اقسام او ان يكون حرف شرط في المستقبل الا انه لا يجزم انتهى وقال
اكثر النجاة ان لو في قوله تعالى وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا
خافوا عليهم بمعنى ان اى وليخش الذين ان شارفوا ان يتركوا (قوله استعارة
لان كما في قوله تعالى ولو اعجبك واوكره الكافرون) اى وان اعجبك حسنه لان الحسن
الماضي لا يعجبه بل الحسن في الحال والاستقبال وكذا اوكره الكافرون اى ان كره
الكافرون لان المراد الله اعلم من الكراهة الكراهة في الحال والاستقبال
لا الكراهة الماضية فقط (قوله كما كرهه في قوله تعالى ان كنت قلته فقد علمته)
اى استعمل او بمعنى ان كان ان استعمل بمعنى او بمعنى لو كنت قلته لان المراد القول
في الدنيا وهو ماض فاذا ثبت ما ذكر فاذا قال انت طالق لودخلت الدار لا يقع
حتى تدخل (قوله ولا نص عنهما) اى عن ابى حنيفة ومحمد اقول اراد التعريض
على فخر الاسلام لانه قال وقد روى عن ابى يوسف ومحمد فبين قال انت طالق
لودخلت الدار انه بمنزلة ان دخلت الدار انتهى قال صاحب الكشف رواه ابن
سماعة في نوادره عن ابى يوسف قال ولو بمنزلة ان كذا في كتاب حقايق الحروف
وابس فيه ذكر محمد ولذا لم يذكره شمس الأئمة في اصول الفقه ولبس في هذه
المسئلة نص عن ابى حنيفة والى ان هذه المسئلة من النوادر اشار الشيخ بقوله
وقد روى انتهى وقال صاحب البرهان هكذا روى ابن سماعة في نوادره عن
ابى يوسف وأشار الشيخ الى ان هذه المسئلة مروية عنهما دون ابى حنيفة
انتهى اقول قول صاحب الكشف والى ان هذه المسئلة من النوادر وأشار

الشيخ بقوله وقد روى وقوله أيضا وليس فيه ذكر محمد الخ تعريض على
 فخر الاسلام بان محمدا لم يذكر ولا نص له في النوادر فيه بحث لان قول فخر الاسلام
 وقد روى عن ابي يوسف ومحمد كيف يشير الى ان هذه المسئلة من النوادر لجواز
 ان يكون مرويا عن ابراهيم بن رستم او عن اسكرخى او عن غيرهما والشيخ نقه
 في النقل ويؤيده قول صاحب البرهان وأشار الشيخ الى ان هذه المسئلة مروية
 عنهما دون ابي حنيفة انتهى (قوله وقد تدخل اللام في جوابه لفسدنا) اقول
 هذا فرق بين او وان لان اللام تدخل في الجملة التي هي جواب لولنا كيد الارتباط
 بين الجملةين نحو قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدنا (قوله وقد لا تدخل)
 قال صاحب البرهان يجوز حذفها ايضا نحو قوله تعالى لو اشاء جعلناه اجاجا
 بدلالة قوله تعالى لو اشاء جعلناه حطاما انتهى فيه نظرا لانه قال ابن هشام
 في المغني والغالب على المذهب دخول اللام عليه نحو لو اشاء جعلناه حطاما ومن
 تجرده منها لو اشاء جعلناه اجاجا والغالب على المذهب تجرده منها نحو لو اشاء
 ربك ما فعلوه ومن اقتضاه بها قوله * او يعطى الدنيا لما افتقرنا * ولكن لاخبار
 مع اللبالي * انتهى فاما مل (قوله لا الغاء اصلا حتى اذا قال اود خات الدار
 فانت طالق يقع في الحال الخ) لان لولا تعمل في الجزم اصلا لانها للماضي والفاء
 الجزائية انما تدخل في جملة لو كان مكانها الفعل المضارع يجوز وكذا لو لا تعمل
 في الجزم لانها تختص بالماضي والجزم يختص بالمضارع حاصله ان الغاء في مقام
 المضارع المحجوز فلهذا لا تدخل في جواب لو فان دخل فلا يعتبر التعليق فيقع
 في الحال (قوله كما يقع في ان دخلت الدار وانت طالق بالولو الخ) قال صاحب
 الكشف قال ابو الحسن الاهوازي اذا قال لامرأته اود دخلت الدار فانت طالق
 يقع الطلاق في الحال كما لو قال ان دخلت الدار وانت طالق لان الفاء لا تدخل
 في جواب لو كما ان الواء لا تدخل في جواب ان واجاز ابن مالك ان يكون جواب لو بالفاء
 وان شذو كان قنلى باسلام فراحته اي فهو راحة وتأولها بانه يدر الدين على ان فراحته
 معطوف على قنلى والجواب محذوف قال في بيان حقايق الحروف هو كما قال
 الاهوازي ان الغاء لا تدخل في جواب لو عند النجاة بلا خلاف فاما عند الفقهاء
 فليس كذلك لاني سألت القاضي اباعاصم العاصمي عن هذه المسئلة فقلت لو ان
 رجلا قال لامرأته لو دخلت الدار فانت طالق فقال لا تطلق ما لم تدخل الدار
 وما سألت عن العلة والعلة فيه ان او شرط صحيح كأن وقد جاء كل واحد منهما
 بمعنى الآخر كما ذكرنا فيجوز ان يقع موقع ان في جواز دخول الفاء في جوابه قال

ولان الفقهاء لا يعتبرون الاعراب لان العامة تخطئ وتصيب فيه الا ترى ان رجلاً
لو قال لرجل زيت بكسر التاء ولامرأة زيت بفتح التاء يجنب حد القذف
في صورتين لما ذكرنا انتهى حاصله لا يقع الطلاق قبل الدخول عند بعض
الفقهاء في دخول الفاء على جواب لو ما لم يوجد الشرط لان لو لم يصار بمعنى ان
يجوز دخول الفاء في جوابه فيحصل الارتباط بالفاء كما يحصل باللام فلا يقع الطلاق
وعندي ما قاله المص وجه وجهه لانه امر الدين فبقع قال الرمحشري وقد تبي او
لا تبي كقولك لو تأتيني فمحدثي كما تقول ليتك يا تيني فمحدثي فقال ابن مالك ان
الوجه الحذف اي وددت تأتيني فصحيح وان اراد بها موضوعه للتني فغير صحيح
لانها لو كانت موضوعه لما جاز ان يجمع بينها وبين فعل التني لا يقال تمنيت
ليتك تفعل ويجوز تمنيت لو تقدم وكذلك امتنع الجمع بين فعل والتنجي وبين الا
واسثناء كذا في البحر اقول لا يرد بقوله قول الرمحشري لانه امام في النحو والقول قوله
في مذهبه (قوله ولو لا في المنع كالاستثناء) اي ولو لا في المنع كالاستثناء اي ولو لا في منع الحكم
بمزالة الاستثناء وهو قوله ان شاء الله يعني ان الاستثناء يخرج عن الايجاب والاعتبار
حتى لا يتعلق به الحكم فكذلك هذه الكلمة (قوله يعني ان اولاً لما دل على امتناع
الشيء لوجود غيره جعل مانعاً عن وقوع ما يترتب عليه فصار كالاستثناء) وتحققه
ما قاله صاحب الكشف ان اولاً لا امتناع الشيء لوجود غيره رأيت على كلمة لولا
لتخرج من امتناع الشيء لا امتناع غيره ويسمى لاهذه المغيرة بمعنى الحرف ولا يقع
بعدها الا الاسم المبتدأ فاذا قلت لولا زيد كان مر فوطاً بالابتداء وخبره محذوف
حذفاً لازماً والتقدير لولا زيد موجود لكان كذا وحذف هذا الخبر حذفاً لازماً
اطول الكلام بالجواب الذي هو قولك لكان كذا ولان الحال يدل عليه ويدخل
في جوابها اللام للتأكيد ايضاً فاذا قال انت طالق لولا صحتك اولوا حسنك
اولوا حبك اي لا يقع الطلاق في الحال لما فيه من معنى الشرط وهو ربط
اجندي الجملةين المتباعدتين بالآخرى وامتناع الجزاء او اثر الشرط هو الربط والامتناع
الان في الشرط الحقيقي يتسوق وجود الجزاء بوجود الشرط وفي لولا لا توقع
في الجزاء اصلاً لانه لا يستعمل في المستقبل ولهذا قالوا ان لولا بمزالة الاستثناء
نص عليه شمس الأئمة في اصول الفقه لان الاستثناء وهو قوله ان شاء الله يخرج
الكلام عن الايجاب والاعتبار حتى يتعلق به حكم فكذلك هذه الكلمة الا ترى
انه لو زال حسنهما او مات زيد في قوله انت طالق لولا حسنك او لولا زيد لا تطاق
وقد روى ابراهيم رستم عن محمد في قوله انت طالق لولا ابوك او اخوك او لولا حسنك

انها لا تطلق وهو استثناء وكذا ذكر ابو الحسن الكرخي في مختصره عن محمد بن قيس انك طالق لولا دخولك الدار انها لا تطلق وتيجن هذه الكلمة بمنزلة الاستثناء انتهى حاصله ان قوله انت طالق يوجب الطلاق وقد منه بوجود الدخول فعمل عمل الشرط في المنع والشرط في الحقيقة هو المدوم على خطر الوجود وههنا الدخول موجود فلا يكون فيه معنى الشرط ولو كان فيه معنى الشرط لوقع الطلاق عند وجود الشرط وهو زوال الدخول فاذا لم يوجد معنى الشرط قال الفقهاء ان هذه الكلمة بمنزلة قوله ان شاء الله واذا كان كذلك فقد خرج الكلام عن كونه موجبا واذا لم يبق موجبا لا يقع الطلاق بخلاف سابق الشرط اقول في قوله وحذف الخبر حذف لازما الخ بحث ذهب الرمانى وابن الشجرى والشلوبين وابن مالك الى انه يكون كونا مطلقا كالوجود والحصول فيجب حذفه وكونا مقيدا كالغساقم والقعود فيجب ذكره ان لم يعلم وان علم يجوز الامر ان يمكن ان يقال ما ذكره مذهب منصور وهو مذهب الجمهور قالوا يجب كون الخبر كونا مطلقا محذوفا فاذا اريد كون المقيد لم يجز ان تقول لولا زيد قائم ثم اقول قوله لا يقع بعدها الا الاسم المبتدأ منطور فيه ايضا قوله تعالى لولا تسفرون الله ولولا اخرتني الى اجل قريب ولولا جاؤا عليه بار بعد شهاداء ولولا نصرهم الذي اتخذوا من دون الله قربانا الهة ولولا انزل اليه ملك فلو لا كانت قرية آمنت فنفهسا ايمانها قلندى كن ان يقال ما ذكره في لولا الذي دل على امتناع الثاني لوجود غيره وهو الارتباطية ولما لولا الداخلة على الفعل ان كان ماضيا فلان ويجز والتسديم وان كان مضارما فللمحضيض والعرض فالتفصيل في المعنى وغيره (قوله واذا عند الكوفيين مشترك لفظا لانه موضوع للظرف فقط الخ) اقول الاولى ان يقتصر على قوله ولا جزم المضارع بترك قوله فقط بحيث لا يجازاه الخ قال الزركشي ان تجزم الفعل المضارع اذا دخلت عليه واذا لا تجزمه لانها لا تختص شرط بل فيها معنى التزام الجزاء في وقت الشرط من غير وجوب ان يكون معللا بالشرط وقد جاء الجزم بها اذا اراد بها معنى ان واعرض عما فيها من معنى الزمان كقوله وانا تصبك خصاصة فتحمل انتهى لكن المصنف رحمه الله قلده فخر الاسلام لانه قال فخر الاسلام واما اذا فان مذهب اهل اللغة والنحوى الكوفيين فيها انها تصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بهامزة ولا يجازى بها اخرى فاذا جوزى بها فانما يجازى بها على سقوط الوقت عنها كأنها حرف شرط وهو قول ابى حنيفة رحمه الله انتهى (قوله بحيث لا يجازاه ولا جزم)

أي تستعمل مرة بمعنى الوقت الحاصل ولا يترتب عليها الجزاء والجزم لعدم كونها
 للشرط كقوله تعالى واللبل اذا يغشى واما سقوط الياء في اذا يسر فليس كذلك
 بل مادة العرب اذا تغير المعنى تغير اللفظ ايضا (قوله ويستعمل في القطعي) اعلم
 ان كلمة اذا اذا كان ظرفا يضاف ابدا الى الجملة الفعلية وانه اسم للوقت ويستعمل
 في القطع يقال آتيتك اذا طلع الشمس واذا طلع الفجر واذا اجر البسر اي وقت
 طلوع الشمس ووقت طلوع الفجر ووقت اجزاء البسر ويقال آتيتك اذا اشتد
 الحر ولا يجوز ان اشتد الحر كذا في كتاب سيبويه لان الشرط يقتضي خطرا وترددا
 مستواصله وكلمة اذا حين كانت بمعنى الوقت انما يستعمل في الامر الكائن او المنظر
 الذي يكون واقعا البتة مادة او شر ما نحو يجيء الغد وطلوع الشمس والفجر
 والقيام الى الصلوة كذا في التحقيق (قوله كقوله واذا تكون كرهية ادعى واذا
 يحاس الحبس يدعى جندب) هذا مثال لدخول اذا للوقت فقط على المضارع
 لامر كائن ولا جزم فيه لان الكرهية والحبس واقعان لا يمكن معنى الشرط لان
 الشرط يقتضي خطرا وترددا فلا يكون الا للوقت الحاصل الغالب الوجود
 الحبس وهو تمر تخلط بالسمن الواظط وحاس الحبس اتخذه وقيل الحبس طعم سم
 حاصل من خاض العسل بالسمن وجندب بضم الجيم والدال اسم رجل رقيب شاعر
 اقول لم يذكر المصنف دخول اذا للوقت فقط على المنفي ولا بد من ذكره قال
 الزركشي ولو كان العدم مشروطا باذا وقع الجزاء في الحال مثل اذا لم اطلقك فانت
 طالق تطلق في الحال لان معناه انت طالق في زمان عدم تطبيقك لك في زمان
 يخلف عن التطبيق يقع فيه الطلاق بخلاف ان لم اطلقك لان المشروط بان
 اذا كان عدما يمنع الجزاء في الحال حتى يتحقق اليأس من وجوده ولا يتحقق
 ذلك الابموتة انتهى كما سبق فان قيل ان اذا هل تفيد التكرار والعموم قلت فيه
 قولان حكاهما ابن عصفور احدهما ان يلزم العموم فاذا قلت اذا قام زيد قام
 عمرو افادت كلما قام زيد قام عمرو والثاني لا يلزم قال والصحيح ان المراد بها العموم
 كسائر اسماء الشرط انتهى وفي الارتشاف قال ولا يقتضي العموم فلبست كاسماء
 الشروط انتهى والتقييد باذا مثل اقوم اذا قام زيد يقتضي ان قيامه مرتبط
 بقيامه لا يتقدم عليه ولا يتأخر عنه بل يعاقبه على الاتصال بخلاف اقوم ان قام
 زيد فانه يقتضي قيامه بعد قيامه وقد يكون عقبه وقد يتأخر عنه لانه تفيد
 بالاستقبال بخلاف اذا ذكره ابو جعفر ابن الزبير في كتابه ملاك التأويل كذا
 في الزركشي (قوله وهو موضوع ايضا عندهم) اي اذا موضوع عند الكوفيين

على ما قاله المصنف وعند الكوفيين واهل اللغة على ما قاله فخر الاسلام (قوله
 لا يدخل على المضارع كقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم
 قال الزركشي يجب اذا الشرطية بثلاثة اشياء اخذها الفعل نحو اذا جئني اكرمك
 وثانيها الفاء نحو اذا جئني فانا اكرمك وثالثها اذا المكاتبة قال الله تعالى ثم اذا دعاكم
 دعوة من الارض اذا اتتم تخرجون وقوله تعالى حتى اذا اخذنا مترفيهم بالعذاب
 اذاهم يخرجون (قوله و تجزى به المضارع ويستعمل في امر على خطر الوجود
 الج) بمعنى اذا دخلت اذا على الفعل المضارع و اريد بها معنى ان و اعرض عن
 قبلها من الزمان يجزى بها المضارع كما يجزى بان للشرط المحض حاصله ان اذا
 تستعمل في معنى الشرط فقط دون معنى الوقت لان اذا بمعنى الوقت انما تدخل
 على امر موجود او متقدر لا بحالة فاذا دخل عليه على سقوط الوقت عنه يجزى
 كان (قوله واستغن ما اغناك ربك بالغنى * واذا تصيبك خصاصة فجهل)
 اي كن صاحب جمال ولا تكن عبوس الوجه ان كان بالجيم او فتصبر بالفعل
 الكريه ان كان بالخاء قال فيض الاسلام ان اذا قد يكون بمعنى الشرط مثل ان
 وقد ادعى ذلك اهل الكوفة واحتج القراء لذلك بقول الشاعر استغن البيت
 وانما مناه وان تصيبك خصاصة بلا شبهة انتهى وجه التمسك ان اصابة الخصاصة
 من الامور المتردة التي لا يجوز استعمال اذا للوقت فتستعمل في الامور الكاتبة
 الموجودة او المتطرة التي لا ترد فيها ثبت انها بمعنى ان حيث يستعمل في الامور
 المتردة والشعر لو اخذ من الفضلاء لاي عرف يصي ابنه اوله * اجعل اني كارب
 قومه * واذا دعيت الى المكارم فاعجل * او صيك يا بني اني لك ناصح * طين
 ربيب الدهر غير معقل * الله فاته واوف بنذره * واذا حلقت بماريا فجال *
 واستغن ما اغناك ربك بالغنى * واذا تصيبك خصاصة فجهل * وفي بعض
 الروايات اني ان اباك كارب قومه من كارب الشيء اذا دنا والطين
 الحاذق والمعقل من عقلت الايل اي شددت عقله ومعنى الشعر ان اباك
 قريب يوم موته او كريم قومه فاعمل بنصيحتي فاني مصروف الدهر غالم
 غير غافل او غير ممنوع من العلم بها فن نصايحي ان تعد نفسك غنيا بالغنى
 وتظهر ذلك بما اغناك الله واذا اصابك مسكنة وفقر وتكبسة فتكفل
 بالصبر على الفعل الكريه صبرا جبيل من غسبر جزع وشكوى هذا ان كان
 بالماء وان كان بالجيم فعني نجعل اي اظهر الغنى من نفسك بالتجمل والزين

كيلا يقف الناس على حالك لان اكثر الناس يشاهدون الاصدقاء كما قال
 هارون الرشيد اذا وصفت الدنيا نفسها لما زاد على ما قاله ابو نواس شبهت
 اذا امتحن الدنيا ابيب تكشفت * له عن عدو في ثياب صديق * واخذ ابو مطيب
 من هذا وقال * وما الناس الا هالك وابن هالك * وذو نسب في الهالكين
 غريق * اذا امتحن الدنيا ابيب تكشفت * باعدى عدو في ثياب صديق *
 وذكر الشيخ عبد القاهر في دلائل الاعجاز ان اذا المجازي بهما الا في ضرورة الشعر
 كبيت النكابي * يرفع على خندف والله يرفع على * نارا اذا خمدت نيرانهم نقد * قال
 والمختار ان لا تجرم بها لانهم وضعوها على ما يناسب التخصيص وينسب
 من الابهام الذي يقتضيه ان الراك تقول آتيتك اذا اجر البسر بمزلة قولك
 آتيتك الوقت الذي تحرق فيه البسر ولو قلت آتيتك ان اجر البسر لم يستقم لان
 احرار البسر ليس بعلة الاثبات انتهى قال بعض العلماء الجرم باذا مختص بقوله
 فاذا تصبك خصاصة فتجمل فيه انه قال ابو حيان في الارشاد يجوز الجرم
 باذا نحو قوله * واذا تصبك من الحوادث نكبة * فاصبر فكل عيابة ستكشف *
 (قوله فانه ليس بصواب) اي فان ذلك الجواب ليس بصواب (قوله واذا اند
 البصريين موضوع للطرف) قال فخر الاسلام واما البصريون من اهل اللغة
 والنحو قالوا انها للوقت وقد يستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها مثل
 متى فانها للوقت لا تسقط ذلك عنها بحال والمجازة بها لازمة في غير موضع
 الاستفهام والمجازة باذا غير لازمة بل هي في حيز الجواب انتهى (قوله يضاف
 الى جملة فعلية في معنى الاستقبال) يقال آتيتك اذا طلع الفجر واذا طلع الشمس
 واذا اجر البسر اي وقت طلوع الفجر ووقت طلوع الشمس ووقت احرار
 البسر (قوله كقوله تعالى والليل اذا يغشى) اي وقت غشيته يعني وقت غشيان الليل
 الشمس او النهار فيكون اذا الحال للاستقبال حتى يكون بمعنى الشرط قال السيوطي
 في الاتقان فقد يخرج عن الاستقبال فتزده الحال نحو والليل اذا يغشى فان الغشيان يقارن
 الليل انتهى حاصله ان اذا يضاف الى فعلية استقبالية بمعنى الوقت الخالص
 من غير اعتبار شرط وتعليق ولا يترب عليه الجراء كقوله تعالى والليل اذا يغشى
 وهذا مسلك المصنف وهو راجح عما قاله صاحب البرهان انه يصلح للمجازة
 لانه يدخل على المستقبل قال الله تعالى والليل اذا يغشى والنهار اذا تجلج وفيه
 نوع ابهام فتناسب الشرط والمجازة اذا الشرط ما يكون متزدا بين الوجود
 والعدم واذا يدخل على المستقبل وانه متزدد بين الوجود والعدم الا ان الكوفيين

قالوا انه اي كلمة اذا تصلح للوقت بدون ان يكون للشرط وللشرط بدون ان يكون
 الوقت فاذا جرى بها فانما يجازي على سقوط الوقت عنها انتهى لان اذا دخل
 على المستقبل لكنه بمعنى الحال لا الاستقبال حتى يكون مترددا بين الوجود والعدم
 (قوله ويستعمل ايضا للشرط بلا سقوطه) اي تستعمل اذا للشرط مع قيام معنى
 الوقت حاصله ان كلمة اذا مشتركة بين الوقت والشرط عند الكوفيين فاذا استعملت
 في الشرط لا يبقى فيها معنى الوقت فصار بمعنى ان كما في سائر الالفاظ المشتركة
 اذا استعملت في احدى المعاني لم يبق فيها دلالة على غيره واليه ذهب ابو حنيفة
 وعند البصريين هي موضوع لا وقت ويستعمل في الشرط مستعارا من خبر
 سقوط في الوقت واليه ذهب ابو يوسف ومحمد (قوله مثل اذا خرجت
 خرجت الخ) حاصله ان اذا توافقت في بعض الاحكام وتخالفت في بعض
 ولهذا يستعمل للشرط الموافقة وللظرف للبخلاف فلا يجوز المضارع اذا دخلت
 عليه توضيحه ما قاله الزركشي ان اذا توافقت في بعض الاحكام وتخالفت في
 في بعض فاما الموافقة فهي ان كل واحد منهما يطلب شرطا وجزاء فهو
 اذا قلت وقت واذا زرتي اكرمتك فان كل واحدة تطلب الفعل فان وقع الاسم
 بعد واحدة منهما قدر له فعل يرفعه يفسره الظاهر مثاله قوله تعالى وان امرأه
 خافت وان امرئ هلك وان احدهما المشركين استجارك ومثاله في اذا قوله تعالى
 اذا السماء انشعبت اذا الشمس كورت وما بعدها في السورة من النفاثات وكذا قوله
 تعالى اذا السماء انفطرت وما بعدها من النفاثات انتهى (قوله تعديا بخروجه
 بخروجه الخ) انت عرفت قبل ان اذا يقتضى ارتباط خروجك بخروجه لا يتقدم
 عليه ولا يتأخر عنه بل يعاقبه على الاتصال بخلاف ان لانه لا استقبال فيجوز
 خروجك بعد خروجه وقد يكون عقبه وقديما آخر عنه كذا في الزركشي كما سبق
 (قوله الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط) ولم يجز مواه المضارع لغوات معنى الابهام
 اللازم للشرط الخ اي الا ان البصريين لم يجعلوا كلمة اذا للشرط الحاصل
 لان الشرط الحاصل يقتضى خطرا وترددا في الوجود وكلمة اذا انما تستعمل
 في المعاني المعلومة الواقعة او المتينة بخلاف ان فانها لا تدخل الاعلى المشكوك
 نحو ان جئتني اكرمتك ومن هذا الوجه يخالف اذا بان وبالوجه الاول توافق
 ان فن وجسه الموافقة يستعمل للشرط ومن المخسافة لا يسقط معنى الظرف
 فلم يجز مواه المضارع لغوات معنى الابهام واللازم للشرط لان اذا يقع
 شرطا في الاشياء المتحققة الوقوع كقولك اذا طلعت الشمس آتيت لكونها

للزمن المعين بالاضافة على مذهب الاكثر ولذلك لم يجوزوا باذا في الاختيار لعدم
 ابهامها كالشروط ولذلك وردت شروط القرآن بهما كقوله تعالى اذا الشمس
 كورت اذا السماء انفطرت اذا السماء انشقت اذا وقعت الواقعة لكونها متحققة
 الوقوع كذا في شرح منصور بن فلاح المعنى وكذا قال الزركشي واما اذا ظاهر
 كلام النحاة يشعر بانهم لا تدخل الا على المتيقن او ما في معناه نحو اذا طلعت
 الشمس فأتيتي وذلك لكونها للزمن المعين بالاضافة على مذهب الاكثر ولذلك
 لم يجوزوا بهما في الاختيار لعدم ابهامهما كالشروط ولذلك وردت شروط
 القرآن بهما كقوله تعالى اذا الشمس كورت ونظائرهما السابقة لكونها متحققة
 الوقوع ولما كان الفعل بعد اذا يجوز وما به يستعمل فيه ما ينبغي عن تحققة فغلب
 لفظ الماضي كقوله فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وان تصبهم سيئة فبهي اذا
 في جانب الحسنة وبان في جانب السيئة لان المراد بالحسنة جنس الحسنة ولهذا
 عرفت وحصول الحسنة المطلقة مقطوع به فاقضت البلاغة التعبير باذا وجب بان
 في جانب السيئة لانها نادرة بالنسبة الى الحسنة المطلقة كما لمرض بالنسبة الى
 الصحة والخوف بالنسبة الى الامن انتهى بعبارة لمخصا وبقي التفصيل فيه
 فارجع ثم فان قيل ان يستعمل في المتيقن الوقوع نحو فان مت ونظائره وكذلك
 اذا تستعمل فيما لم يتيقن الوقوع كما في قوله تعالى واذا شئنا بدنا امثالهم تبديلا
 فقد دخلت على غير الواقع قلنا في جواب الارب ان كان المتيقن الوقوع وقتا
 مبهما جاز دخول ان عليه كقوله تعالى ان مت واجيب عن الثاني بان التبديل
 يحتمل وجهين احدهما اعادتهم في الآخرة لانهم انكروا البعث فيقع اذا موقعه
 لتحقق وقوع البعث والثاني اهلاكهم في الدنيا وتبديل امثالهم فيجعل اذا بمعنى
 ان الشرطية لان ههنا شئ لم يكن فهي مكان ان لان الشرط يمكن ان يكون
 وان لا يكون فيكون كقوله تعالى ان يشأ يذهبكم ايها الناس ويأت بآخرين
 ان يشأ يخسف بكم الارض وانما اجاز لاذا ان تقع موقع ان لما بينهما من التشابه
 وقال الجويني في الجواب الذي اظن به انه يجوز دخول اذا على المتيقن والمشكوك
 لانها ظرف وشرط فبالنظر الى الشرط يدخل على المشكوك كان وبالنظر
 الى الظرف يدخل على المتيقن كسائر الظروف وانما اشترط فيما يدخل عليه ان
 ان يكون مشكوكا فيه لانها تفيد الحث على فعل الشرط لاستحقاق الجزاء كذا
 في الزركشي (قوله فان قولك آتيتك اذا اجر اليسر الخ) على لفوات معنى ابهام
 اللازم للشرط لان اذا مضافة الى ما بعده وهو الوقت المعين فيكون قوله

آتيك اذا اجر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذي يحمر فيه البسر (قوله ففيمه تعين
وتخصيص الخ) الفاء فذلكه والمعنى يكون ان يقال اذا كان قولك آتيك اذا اجر
البسر بمنزلة آتيك الوقت الذي يحمر فيه البسر ففي الوقت الذي يحمر فيه البسر تعين
وتخصيص فلم يكن شرطا خالصا لان التعيين يقتضي الوجود والوقوع لا محالة
والشرط يقتضي خطرا وترددا في الوجود (قوله بخلافه متى تخرج اخرج فانه
معنى ان تخرج اخرج الخ) يعني لا يجوز وقوعه متى في مثل هذه المواضع فلا يقال
آتيك متى اجر البسر وآتيك متى طلعت الشمس لان الشرط بها يحتتمل الوجود
والعدم كقولك متى يقدم زيد اكرمك فان القدوم وعدمه محتملان فيؤدي
الشرط بها في تحقق الوقوع الى جهل ما يتحقق وجوده لان معنى الوقت
المبهم لعدم اضافتها الى ما بعدها واذا للوقت المعين لاضافتها كذا في شرح ابن
فلاح للمعنى فيؤيده ما في الارشاف انه قال اذا استعملت اذا شرطا فالجمهور
على انها مضافة للجملة بعدها وضمت الربط بين ما يضاف اليه وغيره والعامل
فيها جواب الشرط انتهى ويضعفه ايضا ما في الارشاف انه قال والمذهب
المنصور انها ليست بمضافة اليها والعامل فيها الفعل الذي يليها والمشهور
انه لا يجوز بها الا في الشعر انتهى ويمكن ان يقال ان مراد المصنف من قوله بخلاف
متى تخرج اخرج ان استعمل اذا للشرط لا يوجب سقوط الوقت عنها مثل متى
لان المجزاة في متى الزم منها في اذا لانها في متى لازمة في غير موضع الاستفهام وهو
مثل قولك متى القتال اومتى خرج زيد وذلك لان الجزاء في مقابلة الشرط
والاستفهام ليس بشرط لانه اعطى الفهم عن وجود شيء وفي اذا جائزة
فاذا لم يسقط معنى الوقت عن متى في المجزاة مع كونها بمعنى ان فالاولى ان يسقط
عن اذا من متى فثبت ان يستعار اذا للشرط مع عدم سقوط الوقت مثل متى (قوله
ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز الخ) هذا جواب سؤال مقدر تقديره لما كان
اذا موضوعة للظرفية فقط عند البصر بين يكون مجازا في الشرطية فاذا استعمل
للشرط بلا سقوط معنى الظرف يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز على ما قاله
البصريون وانت عرفت ان من احكام الحقيقة والمجاز استحالة اجتماعهما
مرادين باللفظ واحسان لان احدهما موضوع والاخر مستعار منه فاستحالة
اجتماعهما كما استحالة ان يكون ثوب واحد على رجل ايسه ملكا ومارية معا
وان كان مشتركا بينهما كما قال الكوفيون يلزم الجمع قهنا لا يجوز ايضا لان الاسم
المشترك لا عموم له كما سبق فاجاب عنه بقوله لانه لم يستعمل الا في معنى الظرف

اقول هذا الحصرينا في قوله ويستعمل ايضا للشرط بلا سقوط الخ والجواب
الصحيح ان يقسول ان اذا للوقت حقيقة والوقت يصلح للشرط والظرف
فلا يكون بينهما تناف فلا يلزم الاستحالة الا ترى ان كلمة متى للوقت والشرط
ولا تنافي بينهما وكذا اذا يجوز ان يراد منه الوقت وهو المعنى الحقيقي والشرط
ايضا لان الحقيقي يصلح لهما وهذا معنى قوله لكنه يتضمن معنى الشرط الخ
حاصله استحالة اجتماعهما ان كان مرادا من لفظ واحد اما اجتماعهما من
حيث تناول اللفظ والحكم دون الارادة فلا يضر (قوله ولم يلزم من ذلك استعمال
اللفظ في غير ما وضع له اصلا) اي لم يلزم من استعمال اذا الذي هو موضوع
للظرف حقيقة في الشرط استعمال لفظ اذا في غير ما وضع له اصلا بل يستعمل
فيما وضع له وهو الوقت مع زيادة وهي الشرط اقول هذا مذهب البعض وهو ضعيف
والخيار عند جمهور النحاة انه مجاز لان الحقيقة ما يستعمل في الموضوع له فقط
فان تعدى يكون مجازا في المعنى الحقيقي ايضا كائنوا في الغلب فيكون من عدم
المجاز لان قبيل الحقيقة والصواب ما ذكرناه آنفا ان اذا للوقت حقيقة والوقت
يصلح للظرف والشرط من حيث تناول الوقت كمتى دون الارادة من لفظ اذا
اجتماعهما فتأمل (قوله وهو) اي كونه للظرف فقط دون الوقت والشرط
على السواء كما قال الكوفيون وهو قول ابي حنيفة (قوله قولهما) اي ابو يوسف
ومحمد وهو مذهب البصريين (قوله في اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع
الطلاق عنده الخ) اي اذا ثبت هذان الوجهان في اذا على التعارض اعني
معنى الشرط الخالص ومعنى الوقت وقع الشك في وقوع الطلاق عند ابي حنيفة
فلم يقع بالشك (قوله ولم يمت احدهما) اعلم ان كلمة اذا اذا كان بمعنى ان وبمعنى متى
فلا يبي حنيفة في قوله اذا لم اطلقك فانت طالق طريقان احدهما انها بمعنى ان
وحينئذ لا يقع الطلاق عليها مادام احين وثانيهما ان اذا بمعنى بمعنى الوقت
وبالنظر الى كونها للوقت يقع بعد الفراغ من البمين ووقع الشك في وقوع
الطلاق فلم يكن واقعا بالشك (قوله ويقع عندهما كما فرغ) يعني قال ابو يوسف
ومحمد اذا قال رجل اذا لم اطلقك فانت طالق يقع الطلاق في الحال كما فرغ
من البمين مثل قوله متى لم اطلقك لان اسم للوقت كسائر الظروف مثل اليوم
والوقت وهو للوقت المستقبل وقد استعمل للوقت خالصا بدون ان يكون فيه
معنى الشرط اقول هذا اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى الشرط او الوقت فهو على
ما نوى بالاتفاق لانه محتمل هكذا في شروح البردوي ولا يحتلج في ذهنك

ان اذا المفاجأة عندهما فيقع الطلاق بعد الفراغ فجأة لان النجاة فرقوا بين
 المفاجأة والمجازاة وقالوا ان اذا التي المفاجأة لا يتبدأ بها نقوله تعالى وان تصبهم
 سيئة بما قدمت ايديهم اذا هم يفتنون والتي بمعنى المجازاة يتبدأ بها نص عليه
 سبويه فقال في الاولى اذا جواب بمنزلة الفاء وانما صارت جوابا بمنزلة الفاء لانه
 لا يتبدأ بها كما لا يتبدأ بالفاء اعلم ان اذا اذا كان المفاجأة فلا يتلها من جملة مركبة
 من مبتدأ وخبر ولا يتلها من عامل يعمل في اذا وهو معنى المفاجأة وهو فاجأت
 مثل قولك خرجت فاذا هو على الباب اي خرجت ففاجأت حاضرا على الباب
 قال الله تعالى وان تصبهم سيئة الآية فكلمة هم مبتدأ وقوله يفتنون خبره
 واذا المفاجأة اقيم مقام الفاء الذي دخل في جزاء الشرط لان اذا المفاجأة دالة
 على التعقيب الذي دل عليه الفاء فكان هذه الجملة في موضع الجزم لوقوعها
 موقع يفتنون لان تقدير الكلام ان تصبهم سيئة يفتنوا والحاصل ان الشرط
 يجب باذا المفاجأة والجزاء متحقق الوقوع عند وجود الشرط في هذه المسئلة
 ليس كذلك لان اذا يتلها فلا يكون مفاجأة دالة على التعقيب عندهما بل وقوع
 الطلاق عندهما في الحال ان اذا للوقت مثل متى فلما اضاف الطلاق الى وقت
 خال عن التعلق وسكت يوجد ذلك الوقت فتعلق في الحال كما قال المصنف
 ثم اعلم ان ابن مالك جوز ان يجي اذا لا ظرفا ولا شرطا وهي الداخلة عليها حتى
 الجارة كقوله تعالى حتى اذا جاؤا الواقعة مفعولا كقوله عليه السلام اني لاعلم
 اذا كنت على راضية وكما جاز تجردها عن الشرط جاز تجردها عن الظرف
 حاسله تارة يكون للظرف وتارة يكون للشرط وتارة يكون للظرف وللشرط
 وتارة لا يكون ظرف زمان وهي المفاجأة كذا في الزركشي اقول في قول الزركشي
 وتارة لا يكون ظرف زمان وهي المفاجأة فنظر لان المفاجأة ظرف زمان وهي
 المفاجأة فنظر لان المفاجأة ظرف زمان عنسد الزجاج والزخشي قال في المعنى
 اذا على وجهين احدهما ان يكون المفاجأة فمخصص بالجملة الاسمية ولا يحتاج
 الى جواب ولا تقع في الابتداء ومعناها الحال لا الاستقبال نحو خرجت فاذا الاسد
 ومنه قوله تعالى فاذا هي حية تسمى وهي تحرف عند الاخفش وظرف مكان
 عند المبرد وظرف زمان عند الزجاج واختار الاول ابن مالك والثاني ابن عصفور
 والثالث الزخشي والاني ان يكون غير المفاجأة فالغالب ان يكون ظرفا للمستقبل
 معناه معنى الشرط فمخصص بالدخول على الجملة الفعلية عكس الفجائية وقد اجتمعا في
 قوله تعالى ثم اذا دعاكم دعوة من الارض اذا انتم تخرجون وقوله تعالى فاذا اصابه

من يشاء من عباده اذا هم يستشيرون ويكون الفعل بعدها ماضيا كثيرا ومضارها
دون ذلك وقد اجتمعا في قول ابى ذؤيب **■** والنفس راغبة اذ ارغبتها **■** واذا ارد
الى قليل تنفع **■** انتهى ملخصا (قوله ونحو اذا ما الا في تحضه للمجازاة) قال
فخر الاسلام وكذلك اذا ما انتهى اقول اخذ قوله الا في تحضه للمجازاة الخ
من صاحب الكشف لكن الحق ما قاله فخر الاسلام ويجي تفصيله قال
صاحب الكشف يعني لا يفترق الحال بين دخول ما على اذا وبين عدمه فيما ذكر
من الاحكام الا ان دخول ما يتحقق معنى المجازاة باتفاق بين البصريين والكوفيين
وما هذه يسمى المسلطة ومعنى المسلطة ان يجعل الكلمة التي لا يعمل فيها بعدها
عامة فيه تقول اذا ما تاني اكرمك فافى التي سلطت اذا على الجزم لانه كان اسما
تضاف الى الجمل غير عامل فجعلته ما حرفا من حروف المجازاة عامة بمنزلة متى
وعند بعضهم ما في اذا صلة كذا في بيان حقايق الحروف انتهى فيه نظر
من وجوه احدها ان اتفاق البصريين والكوفيين في اذا ما لا في اذا ما قال ابو حبان
في الارتشاف وادوات الشرط وضعت لتعلق جملة بمجسلة تكون الاولى سببا
والثاني مسببا وذلك عند جمهور اصحابنا لا يكون الا في المستقبل وهذه حرف
واسم الحرف ان واذا في مذهب سيبويه خلافا للمبرد في احد قوليهِ وابن السراج
والفسارسي في زعمهم ان اذا ما اسم ظرف زمان وان ام الادوات ولا يشعر بزمان
يكون فيه توقف حصول الجزاء على حصول الشرط من لفظها واذا ما على
مذهب سيبويه كذلك ويجزم بها في الكلام خلافا لمن خص ذلك في الشعر
وجعلها كاذما انتهى ثم قال والمشهور ان الفعل لا يجزم باذا الا في الشعر لا في قليل
من الكلام ولا في الكلام اذا زيد ما بعدها خلافا لاعم ذلك انتهى وثانيها ان
قوله لانه كان اسما تضاف الى الجمل غير عامل الخ لانه قال في الارتشاف ايضا اذا
استعملت اذا شرطا فالنصور انها ليست بمضافة الى جملة والعامل فيها الفعل
الذي يليها انتهى وثالثها ان قوله فجعلته ما حرف من حروف المجازاة عامة
بمنزلة متى انتهى لان ما وجعلته حرفا من حروف المجازاة لما وقع على خلاف
ذلك في قول الشنفرى حين يصف امرأة بالعدة **■** ثبت بمخافة من اللوم بينها **■**
اذا ما يوت باللامة حلت **■** هذا البيت في دلائل الانحاز يؤيده ما قاله الزركشي
يكون اما ظرف مستقبل نحو اذا مات اسوف اخرج وتارة ظرف غير مستقبل
اذا ما اتوك انتهى وانت خبير ان هذين المثالين مع زيادة ما ظرف لا شرط وكذا
في قول الشنفرى ظرف لا شرط واهذا اختار فخر الاسلام كون ما زائدة وقال

وكذلك اذا ما فلا تفاوت عندئذ بين دخول ما عليها وبين عدم دخولها في مسألة
 اذا لم اطاعة ك وهو الوجه الوجه الا هو فثم امل (قوله ومعنى الوقت اللازم
 المبهم الخ) يعني ان متى اسم للوقت المبهم لا يختص بوقت دون وقت كما مضى
 والحال والاستقبال فصار لمطلق الوقت وصار على خطر الوجود فيصالح للشرط
 الكلمة ان يكون لها مشاركا له في الابهام لكن الفرق بينهما ان متى للمجازاة مع
 بقاء معنى الوقتية وان للمجازاة مع عدم الوقتية فان قيل ان ان تدل على الزمان
 الا ترى اذا قلت ان تخرج اخرج يدل على الزمان قلنا جوابه ما قاله ابو حيان
 في الارشاف ان ان لا تدل على الزمان بحسب الوضع بل بحسب الالتزام لكن
 في قصد بها الزمان مجازا وعلى ضده بقول ان اجر البسرفاتني وان انما
 تدخل على المشكوك او المعلوم المبهم زمانه كقوله تعالى فان مت فهم الخالدون
 انتهى كذا في الزكشي كما سبق (قوله فانه لما كان للوقت وقد علق به الطلاق
 الخ) اي لما ثبت ان متى للوقت المبهم ولا يختص بوقت دون وقت وقد علق به
 الطلاق لكونه للمجازاة مع بقاء معنى الوقتية ووقع الطلاق عقب اليقين بوجود
 شرط الحدث وهو مجموع معنى الوقت (قوله ولا يسقط حين المجازاة الخ) اي لا يسقط
 معنى الوقتية من متى حين المجازاة كما سقط من ان وفي الارشاف متى للمبهم الازمنة
 ولا يخاف الظرفية فيكون شرطا نحو متى نعم اقم قال المبرد يكون جواب متى وابن
 معرفة وذكره انتهى حاسله اذا ثبت ان متى لا يختص بوقت دون وقت وانه
 في الابهام مثل ان لتردما دخل عليه متى بين ان يكون وان لا يكون تقول متى تخرج
 اخرج لازم من باب المجازاة مثل ان لكن الفرق بينهما في بقاء معنى الوقتية وعدم
 معنى الوقتية كما سبق (قوله ولم تدخل الاعلى خطرا الخ) اقول هذا وجه المفارقة
 بين متى واذا كما كان القول الاول وجه المفارقة بينه وبين ان لان متى اسم للوقت
 المبهم وهو من ظروف الزمان بخلاف اذا فانه يختص بالوقت المميز ويدل
 على الامور الكائنة ومتى لا يدخل على الامور الكائنة فيفارق اذا في كونه للوقت
 المبهم والوجه الآخر للمفارقة بينهما على ما قاله ابن فلاح في شرح الماتني
 ان العامل في متى شرطها على مذهب الجمهور لكونها غير مضافة اليه بخلاف
 اذا وان ذلك كانت متى للوقت المبهم لعدم اضافتها واذا للوقت المميز لاضافتها
 انتهى وهذا يوافق بما قاله ابو حيان في الارشاف اذا استعملت اذا شرطا فالجمهور
 على انها مضافة الجملة بعدها والعامل فيها جواب الشرط انتهى وقال ابن
 فلاح ومنهم من قال العامل في متى جوابها كذا لا اشتراكهما في الشرط انتهى

فلا فرق بينهما ويمكن ان يقال لا فرق بينهما في كون العامل في اذا الفعل الذي
 يليه ايضا قال في الارشاد والمذهب المنصور ان اذا لم يست بمضافة اليها
 والعامل فيها الفعل الذي يليها انتهى فلا فرق بينهما ايضا في المتصور
 ويفارق ان في بقاء معنى الوقتية اعدم معنى الوقتية في ان (قوله ويجزم الفعل)
 اي يجزم الفعل المضارع ان دخل عليه مثل متى يخرج ومتى تقيم اقم وكذا
 في قول شحيم بن وثيل متى اضع العمامة تعرفوني فان متى اسم شرط ولهذا
 جزم الفعلين وهذا اضع وتعرفوا وانما قيدنا بالمضارع لان متى لا تختص بوقت
 دون وقت الا ترى انك تقول متى خرجت خرجت اعلم ان هذا الكلام كله
 في معنى لاسم الشرط والايحيى متى على خمسة اوجه استفهام واسم شرط واسم
 مرادف للوسط وحرف بمعنى من اوفى (قوله فان كلامهما اثر الابهام) اي كل
 واحد من جزم المضارع ودخوله على خطر اثر الابهام الذي كان مشاركا بكلمة
 ان في الابهام فيجزم المضارع ويدخل على الخطر مثل ان (قوله وانت طالق
 متى شئت لم يقتصر على المجلس) اي لم يقتصر مشية الزوجة الطلاق على مجلس
 التعليق لان متى لتعميم الازمنة فتطلق في اي زمان شئت وقد سبقت هذه المسئلة
 في الفاظ العموم قال ومتى الاوقات اي لتعميمها ولهذا لو قالت انت طالق متى شئت
 لم يتوقف ذلك بالمجلس انتهى (قوله ومثله متيما) اي مثل متى متيما في كونها
 للشرط مع بقاء معنى الوقتية بل الشرطية في متيما لم توجد ماء الابهامية
 (قوله لكنه لكونه ادخل في الابهام لم يصلح الاستفهام) وفي الارشاد لا يبي
 بعد متى ما الا في الشرط فيجوز متيما اقم انتهى اقول هذا فرق بين متى ومتيما
 لان متى يبي في زعم الكوفيين بمعنى وسط في لغة هذيل وبمعنى من وفي ولا يعرف
 بذلك البصريون ويبي للاستفهام عند البصريين والكوفيين بخلاف متيما
 لانها للحجزة والاستفهام طلب الفهم عن وجود المستفهم فلا يصح اضمار
 ان حاصله ان متى تجي للاستفهام ومتيما لم تجي للاستفهام لوجود ما الابهامية
 فيه لان الابهام يوجب الترويض ان يكون وبين ان لا يكون والمستفهم موجود
 فلا ترد فيه (قوله كيف للسؤال عن الحال الخ) اعلم ان كيف اسم بهم غير متيما
 وحرك آخره لانهاء الساكنين وبنى على الفتح دون الكسر لسكان الباء وهو
 استفهام عن حال الشيء لاعتدائه كان ما سؤال عن حقيقة ومن عن مشخصاته
 كذا في الزكشي والجمهور على انه لا يجزم بكيف خلافا للكوفيين وقطرب وكيف
 يكون استفهاما وهي لتعميم الاحوال واذا تعلقت بحقيقتين فقالوا يكون للحجزة

من حيث المعنى لا من حيث العمل وقصرت عن ادوات الشرط بكونها لا يكون
 الفعلان معها الامتقنين نحو كيف تجلس اجلس ومع الادوات قد يكون الفعلان
 متفقين نحو متى تجلس اجلس ومختلفين نحو متى تجلس اركب وسبويه يقول
 يجازى بكيف والخليل يقول الجزاء بها مستكره وكثير من النحاة منعوا الجزاء بها
 كذا في الارشاف وقال المبرد متى واين يكون جوابهما معرفة ونكرة وكيف
 لا يكون جوابها الانكارة (قوله يعني باعتبار اصل الوضع الخ) بيانه اذا قلت
 كيف زيد كان مبتدأ وكيف في محل الخبر والتقدير على اى حال زيد هذا اصلها
 في الوضع ومع ذلك ينزل منزلة الظرف يعني لتضمنه معنى على وثاني طرفا في قول
 سبويه وهى عنده في قوله تعالى كيف تكفرون منصوره على التشبيه بالظرف
 اى في حال تكفرون وعلى الحال عند الاخفش اى على حال تكفرون وقد يمرض لها
 معان تفهم من سياق الكلام او من قرينة الحال مثل معنى التنبيه والاعتبار وغيرها
 وقال بعضهم انها ثلثة اوجه احدها سؤال محض عن حال نحو كيف زيد وثانيها
 حال لا سؤال معه كقولك لا كبريتك كيف انت اى على اى حال كنت وثالثها معنى
 التعجب المردود الخلق وعلى هذين تفسير قوله تعالى كيف تكفرون بالله فكنتم
 امواتا فاحياكم وقال الراغب في تفسيره كيف ههنا استخبار لاستفهام والفرق
 بينهما ان الاستخبار قد يكون تنبيها للمخاطب وتوبيخا ولا تقتضى هدم المستنبر
 والاستفهام بخلاف ذلك وقال في المفردات كلما اخبر الله بلفظ كيف عن نفسه فهو
 استخبار على طريق التنبيه للمخاطب او توبيخ نحو كيف يكفرون كيف يهدى الله
 قوما وقال غيره قد تأتى للنفي والانكار كقوله كيف يكون المشركين عهد عند الله
 والتحذير كقوله فانظر كيف كان عاقبة مكرهم وللتنبيه والاعتبار كقوله انظر كيف
 فضللنا بعضهم على بعض ولاننا كبدا والتحقيق ما قبلها كقوله تعالى انظر الى العظام
 كيف ننشزها وقوله فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد فانه تو كيد لما تقدم
 من خبر وتحقيق لما بعده على تأويل ان الله لا يظلم مثقال ذرة في الدنيا فكيف
 في الآخرة وللتعظيم والتهويل فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد اى فكيف
 حالهم اذا جئنا وقيل يحى مصدرا كقوله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل
 اى مد الظل هذا كله ملخص الزركشى في مجتبه كيف (قوله ويستعمل لتقويض
 الوصف بعد وقوع الاصل الخ) اعلم ان كيف اذا دخل على امر موجود كان
 سواء الا عن حاله واذا دخل على امر معدوم كان تقويفا لصفة المعدوم بعد
 وقوع الاصل وهذا الاستعمال عند الاصوليين والفقهاء مجازا (قوله فان استقام

السؤال عن الحال يعبر ذكر كيف فيكون تعليقا كاداة الشرط (قوله فجواب ان
 محذوف الخ) أي جواب كيف بمعنى ان الشرطية في التعليق محذوف ابدلته
 ما قبلها اقول الصواب ان يقول فجواب كيف محذوف لان اثبات الشرط
 اللفظي لكيف مذهب الكوفيين لان كيف تجزم المضارع عندهم نحو كيف تكن
 اكن واما عند البصريين فانها شرط معنوي وهو انما تفيد الابطال فقط احرى بـ
 جملة باخرى كاداة الشرط اللفظي والالزام الفاعل المضارع كذا في الزركشي
 (قوله انما ذكر كيف) أي بطل (قوله فيمنع العبد عن ابي حنيفة الخ) يعني اذا ثبت
 انه لا يسأل عن الحال قال ابو حنيفة في قول الرجل انت حر كيف شئت انه يقع العتق
 في الحال بلا مشية العبد (قوله ولا ماساغ لذلك) أي لا ماساغ في التسرع تفويض
 حال العتق بعبد وقوعه فبطل ذكره يعني لا وصف الحرية بعد الوقوع حتى
 يتعلق بالمشية فيكون تجزيرا ولا يكون تفويضا (قوله بخلاف الرجعية والبنوينة
 وكونه واحدا الخ) أي بخلاف الطلاق فانه يقع واحدة ويبقى الفضل في الوصف
 والقدر وهو الحال التي تدل عليها مفوضا اليها بشرط نية الزوج في حق المدخول
 بها لانه لا يبيح فضل بعد الوقوع في غير المدخول بها حتى يتعلق بالمشية كما
 في الحرية عنده (قوله وكذا تطلق غير الموطوءة في قول الزوج لها انت طالق
 كيف شئت بلا تفويض الكيفية الى مشيتها مثل قولها يايتا اورجعي) (قوله
 والغلظة والتعدد مثل كونها بدعي وثلاثا الى مشيتها الانتفاع المحل) حاصله
 قال ابو حنيفة في قوله لا امرأته انت طالق كيف شئت في غير المدخول بها تطلق
 باينة قبل المشية لاعددة ولا مشية لها في المجلس بعد ذلك كذا في المبسوط
 (قوله وتطلق الموطوءة) أي تطلق الموطوءة قبل مشيتها تطليقة رجعية
 وتفويض الكيفية الى مشيتها في المجلس بعد ذلك ان لم يتو الزوج لان الفضل
 يبقى في الوصف والقدر مفوضا اليها بشرط عدم نية الزوج (قوله وان نوى فان اتفقا)
 أي اتفق بينهما فذلك (قوله الا) أي وان لم يتفق الثبتان رجعية وذكر الشيخ
 ابو بكر الرازي ان النية من الزوج لبس بشرط وقال فخر الاسلام لابد من نية الزوج
 لتعيين احد المحتملين (قوله وان لم ينو شيئا اعتبر نيتها) ذكر بعض مشايخنا انه اذا
 لم ينو شيئا وشاءت المرأة ثلثا او واحدة باينة يقع ما وقعت بالاتفاق اما عنده فلان
 المرأة قامت مقامه والرجح يقدر ان يجعل الرجعي باينا وثلاثا فكذا المرأة واما عندهما
 فلانه فوض الطلاق اليها على أي وصف شاءت (قوله وقال فيما نتأت الإشارة
 يرجع كيف الى الاصل) أي قال ابو يوسف ومحمد ما لا يقبل الإشارة ولا يكون

محسوسا مشارا اليه مثل التصرفات الشرعية من الطلاق والعاق والبيع والنكاح
 خاله مثل كون الطلاق بائنا ورجعيا ووصفه مثل كونه سنيا وبدعيا بمنزلة اصله
 لان وجوده للم لم يكن معاينا محسوسا كان وعرفه وجوده بآثاره ووصفه كوجود
 النكاح بعرف بآثره وهو ثبوت الحل ووجود البيع بآثره وهو الملك ووجود الطلاق
 بعرف بآثره وهو ثبوت الحرمة اما مغلظة او غير مغلظة وكذلك وجود العنق
 بعرف باطلاق مولاه عن قيد الرقبة وبسائر التصرفات وكونه اهلا للشهادة
 وغيرها فيتعاقب الاصل بتعلق وصفه (قوله لان حملها على السؤال عن الحال
 متعذر) اي حل كيف على السؤال عن الحال وهو معناه الحقيقي متعذر
 في المسئلتين المذكورتين لان الطلاق والحرية فيهما لم يكونا مشارا اليهما فكيف
 سأل عن حالهما (قوله ولولم يرجع اليه) اي لولم يرجع سؤال عن الحال الى الاصل
 كونه معد وما سلب معنى الاستفهام عن كيف فيبقى دال على نفس الحال كما حكى
 قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف تصنع اي الى اي حال صنعك وكذا
 ما قاله الزركشي وقال بعضهم لها ثلاثة اوجه احدها سؤال محض عن حال
 نحو كيف زيد وثانيها حال لا سؤال معه كقولك لا كبر منك كيف انت اي على اي
 حال كنت انتهى ثم قال وثاني طرفا في قول سيبويه وهي عنده في قوله تعالى
 كيف تكفرون منصوبة على التشبيه بالظرف اي في حال تكفرون وعلى الحال
 عند الاخفص اي على حال تكفرون انتهى فعلى هذا يكون كيف في مذهب
 سيبويه والاخفص لحال لا سؤال معه ومنه قول الشاعر * يا ابا جعفر اتحكم
 في الشعر * وما فيك آله الحكم * ان نقد الدينار على الصيرف * صعب فكيف
 نقد الكلام * قدرايتك است تفرق في * الاشعار بين الارواح والاجسام *
 هذا من شواهد الشيخ عبد القاهر في دلائل الإعجاز (قوله واعماله على وجه
 من وجوه المجاز الخ) يعني حل كلام العاقل على الاصلاح مهما امكن اولى
 من ابطاله فلا يكون اسما للحال من غير معنى السؤال فيه كافي مسئلتنا هذه فآثر
 يدل على معنى السؤال فيصح تقدير السؤال فيها وصح التعليق بالمسبة فلورابي
 السؤال لم يقع الطلاق في الحال من غير تعليق الوصف بمشبهتها (قوله فاذا
 رجع كيف الى الاصل) ولم يكن الاصل معاينا محسوسا فلا يقع شيء في مسئلتى الطلاق
 والعنق مالم يشأ في الجباس (قوله فان شأت فكما قال ابو ح) قال ابو ح في قوله
 لامرأته انت طالق كيف شئت ان كانت مدخولا بها فالتطبيق الواحدة رجعية
 والمشببة بعد ذلك فان شأت البائنة وقد نواها الزوج كانت بائنة وان شأت ثلاثا

وقد نوى الزوج ^{الزوج} ثلثا وان شئت واحدة باينة وقد نوى الزوج ثلثا فهي
واحدة رجعية وبالعكس فهي رجعية ايضا لانها اشاعت غير مانوى الزوج
واقعت غير مافوض اليها فلا يعتبر (قوله وان شاء العبد عتقا على مال الخ) يعني
قال ابو حنيفة في قوله الرجل انت حر كيف شئت يقع في الحال بلا تفويض
الى مشيئة لانه تفويض الحال العتق بعد وقوع اصله ولا مساع لذلك اولان العتق
لا كيفية له بعد الوقوع كالطلاق حتى يتعلق بالمشية فيكون تعبيرا لا تفويضا
(قوله وعلى قياس قولهما الخ) اي على قياس الامامين بان يرجع كيف الى الاصل
ولا يقع شيء من الطلاق والعتاق مالم يشأ كل من المجلس يعني ان ثبت ما شاء العبد
عتقا على مال او الى اجل او شرط او شاء التدبير بشرط ارادة المولى ذلك لانهما
جعلوا الطلاق والعتاق مفوضا الى مشيئتهما فلا يقع كل منهما بدون مشيئتهما
(قوله وما رأيت في كتاب كذا في الكشف) اقول هذا النقل عن الكشف ناقص
لا يشفي الغليل ولا يسقي الغليل قال صاحب الكشف وما رأيت في كتابهما يقولان
انه جعل الطلاق مفوضا الى مشيئتهما فلا يقع بدون مشيئتهما كقوله انت طالق
ان شئت وكما شئت او حيث شئت لا يقع شيء مالم تشأ وهذا لانه فوض وصف الطلاق
اليها يكون ذلك تفويضا لنفس الطلاق اليها ضرورة ان الوصف لا يتفك عن
الاصل توضيحه ان الرجعية من اوصاف الطلاق فتكون متعلقة بالمشية كالبنونة
والعدو اذا تعلقت بالمشية فن ضرورية تعلق الطلاق لان الطلاق بدون الوصف
لا يوجد وهو معنى قول فخر الاسلام في تعلق الاصل بتعلقه فصار الطلاق على اي
وصف شئت مفوضا اليها انتهى (قوله وله اي لابي حنيفة ان الاستبصار الذي
معناه الوضعي لا يتصور الابد وجود الاصل) يعني دليل ابي حنيفة في المدخول بها
للمشية في الصفة بعد وقوع الاصل لان الاستخبار عن وصف الشيء قبل وجود
الاصل محال كما قال الشاعر * يقول خليلي كيف صبرك بعدنا * فقلت فهل صبر
فلسأل عن كيف * بخلاف قوله حيث شئت لانه عبارة عن المكان والطلاق
اذا وقع في مكان يكون واقعا في الامكنة كلها فكان ذلك تطبيق اصل الطلاق
بمشيئتها كما قال انت طالق في اي مكان شئت الطلاق وهذا ان شئت
اولم شئت لا يقع شيء مالم تشأ (قوله واذا كان الاستبصار) يستدعي وجود الموصوف
لضرورة ان الوصف لا يتفك عن الاصل (قوله فيقع اصل الطلاق) وهو الرجعية في
المدخول بها قبل مشيئتها (قوله لكن ثبت انني اوصافه الخ) هذا جواب سؤال مقدر
تقديره لما وقع اصل الطلاق قبلها اي شيء وقع وصف الرجعية من اوصاف الطلاق

مع ان الينونة والعهد من اوصاف الطلاق ايضا فاجاب بقوله لا يثبت ادنى اوصافه
وهو الرجعية (قوله وما نحن فيه من قبيل الثاني) اى مسئلتنا وهى قوله انت طالق
كيف شئت من قبيل قوله طالق نفسك كيف شئت في وقوع الطلاق بمشبهتها (قوله
الفرق باطل) يعنى الفرق بين دخول كيف على موجود وبين دخوله على معدوم باطل
بالقياس الى قوله طالق نفسك كيف شئت لانا لا نذكر دخوله على معدوم سيوجد
ولكن نقول انه لا يتعرض لاصل ما دخله عليه وانما يتعرض بوصفه فقوله طالق
نفسك اطالب الفعل والتفويض قبل دخول كيف عليه فلا يوجب فكذلك بعد
دخوله لانه لا يتعرض لاصل فلا يتغير بدخول كيف فسا قاله ابو حنيفة حقيقة
الكلام وما قاله منى الكلام هرفا عرفا واستعمالا هذا السؤال والجواب الى قوله
اقول مذكور في الكشف (قوله ومغير له بلامر به الخ) فيه بحث قال ابو حنيفة
في قوله لامر به انت طالق كيف شئت انها تطلق قبل المشية في المدخول بها
تطليقة رجعية والمشيئة اليها في المجلس بعد ذلك وان شئت واحدة بآية وقد نوى
الزوج ثلثا فهى واحدة رجعية وان شئت ثلاثا وقد نوى الزوج واحدة بآية فهى
رجعية ايضا لانها شئت غير ما نوى واوقعت غير ما فوض اليها فلا يتغير عنده
فكيف يكون مغيرا لما قبله بلامر به وانما يغير ما قبله ان شئت البينة وقد نواها
الزوج كانت بآية وان شئت ثلاثا وقد نواها الزوج تطلق ثلثا عنده اذا لم ينو
شيثا وشئت المرأة ثلاثا او واحدة بآية يقع ما وقعت بالاتفاق كما سبق (قوله فكيف
يعطى لما قبله حكم قبله) يعنى اذا كانت قبل دخول كيف رجعية يعطى كيف لما
قبله حكم قبله وهو الرجعية حاصلة ان وقوع الطلاق قبل كيف رجعية فكيف
يكون بآية وثلاثا على خلاف حكم قبله (قوله ولعل هذا هو المدار لكلام الامامين
فليتأمل وجه التأمل) اشارة الى الجواب والى ضعف المدار توضيحه ان كيف
يعطى لما قبله حكم قبله في الينونة لان الطلاق بعد الوقوع يحتمل وصف الينونة
بعد الانقضاء العدة فيمكن ان يدخل في تصرف المرأة بتفويض الزوج واما في
وصف الثلاث بنصف اثنين البينة فيغير حكمه بان لا يبق موجبا للرجعة فصار موجبا
للمرمة الغليظة ويعطى لما قبله حكم قبله لان الواحد لا يتبدل في نفسه حقيقة فيصح
تفويض الزوج اليها بلفظ كيف هذا ما ينسب لنا في وجه التأمل والله هو الهادي
(قوله وكما اسم موضوع للعدد المبهم) اعلم انكم بسكون الميم اسم مبنى نكرة
موضوع للعدد المبهم وفي الصحاح كم ناقص مبهم مبنى على السكون وان جعلته
اسما تاما شددت آخره وصرفته فقلت اكثرت من الكم والكمية انتهى يعنى عبارة

عن العدد ايضا وقال الخويون كم على نوعين منفصل ومتصل اي استفهامية
او خبرية والاستفهامية يحتاج الى جواب بمعنى اي عابد فينصب ما بعده نحو كم
رجلا ضربت والخبرية لا يحتاج اليه بمعنى كثير فيجوز ما بعده نحو كم عبد ملكك وقد
تدبر علىهما من كقوله تعالى وكم من قرية اهلكناها وكم قصصنا من قرية ولم يست
الاستفهامية اصلا خبرية عند الجمهور خلافا للمفسري حيث ادعى ذلك
في سورة يس عند الكلام على المبرواكم اهلكنا ولم يستعمل الخبر غالب الا في مقام
الاختصار والمباهاة لان معناها الكثير ولهذا ميرت بما يعبر به العدد الكثير وهو
مائة ~~فقط~~ وكان مائة مير بواحد مجرور فكذلك الخبرية واعلم انكم مفرد اللفظ
ومعناها الجمع فيجوز في ضميرها الامران باعتبارين قال الله تعالى وكم من ملك
في السموات ثم قال لا يغني شفعتهم فأتى به جمعا وكم من قرية اهلكناها ثم قال
اوهم قائلون وفي المغني يشتر كان في خمسة امور الاسمية والابهام والافتقار الى
التمييز والبناء ولزوم التصدير وقول ابن عصفور في قوله تعالى اولم يهد لهم
كم اهلكنا انكم فاعل مردود بان لها الصدر وقوله ان ذلك جاء على لغة ردية
حكاه الاخفش عن بعضهم انه يقول ملكك كم عبيد فيحضر جهما من الصدرية
خطا عظيم فيفتقران في خمسة امور احدها ان الكلام مع الخبرية محتمل للتصديق
والتكذيب بخلاف الاستفهامية الثاني ان المتكلم بالخبرية لا يستدعي من مخاطبه
جوابا لانه مخبر والمتكلم بالاستفهامية يستدعيه لانه مستخبر الثالث ان الاسم المبدل
من الخبرية لا يفتقر بالهمزة بخلاف المبدل من الاستفهامية فيقال في الخبرية كم
عبيد بل حسون بل ستون وفي الاستفهامية كم مالك اعشرون ام ثلثون الرابع ان تمييز
الخبرية مفرد او مجموع تقول كم عبد ملكك او كم عبيد ملكك ولا يكون تمييز
الاستفهامية الا مفردا خلافا للكوفيين الخامس ان تمييز الخبرية واجب الخفض
وتمييز الاستفهامية منصوب ولا يجوز جره مطلقا خلافا للفرعاء والراجح وان السراج
انتهى ملخصا (قوله ولم يقل للعدد الواقع كما قاله القوم) اي كما قال فيخر الاسلام وغيره
من اصوليين لامن النجاة فان عندهم للعدد المبهمة (قوله لانه بالنظر الى الطلاق
فقط) اي لان العدد الواقع في كم في الطلاق فقط لا في الشرع مختص بالثلاث
(قوله اما مطلقا فلا دلالة له على وقوع شيء) اي اما استعمال كم مطلقا سواء كان
استفهامية او خبرية فلا دلالة له على وقوع شيء من المعدادات (قوله في قوله انت
طالق كم شئت لم تطلق قبل المشية الخ) قال صاحب الكشف فاذا قال انت طالق
كم شئت لم تطلق قبل المشية ويتقيد بالجلس وكان لها ان تطلق نفسها

واحدة أو اثنين أو ثلاثا بشرط المطابقة بإرادة الزوج كذا رأيت بخط شيخنا
 معا بعلامة البردوي وذلك لأن كلمة كم اسم للعدد المبهم كما ذكرنا والعدد هو
 الواقع في الطلاق أما مقتضى كما في قوله أنت طالق إذا التقدير أنت طالق طائفة
 أو طائفة واحدة وأما ذكرنا كما في قوله أنت طالق أو اثنين أو واحدة وذكرنا
 معنى قول فخر الإسلام كم اسم للعدد الذي هو الواقع والمكان كذلك وقد دخلت
 المشية على نفس الواقع الذي هو العدد تعلق أصله بالمشية بخلاف كيف كان
 قال أنت طالق أي عدد شئت ولما كانت هذه الكلمة للعدد المبهم صار يت عامه
 فكان لها أن تشاء الواحدة والثنتين والثالث ولما لم يكن في كلامه دلالة على
 تقيدت المشية بالمجلس إلى ما ذكرنا أشار فخر الإسلام في شرح السماع الصغير
 (قوله وغير يستعمل صفة للنكرة بحيث لا يتعرف بالاضافة الخ) ولذلك صح
 وصف النكرة به نحو حررت برجل غيرك لأن اضافته للتخفيف لشأبهته اسم
 الفاعل بمعنى الحال ألا ترى أن غيرك بمنزلة مفاركة فلا يفيد تعرف المضاف
 فيكون التقدير حررت برجل غيرك فالماثل من التعريف شدة الإبهام وبه قال
 السيرافي وابن السراج وأرضاه الشاويين وذهب سيبويه والمبرد إلى أن سبب
 تنكير غير ومثل أن اضافتهما للتخفيف لشأبهتهما اسم الفاعل بمعنى الحال ألا ترى
 أن غيرك ومثلك بمنزلة مفاركة ومما نكح واختاره أبو حسان وهذا النوع مرجعه
 السماع ومنه شبهك وخدك ومضربك وتربك ونحوك وذلك وحسبك وشركك
 وأما مثلك وغيرك كذا حقه الشيخ خالد الأزهرى قال ابن مالك منابطة أن يكون
 المضاف متوغلا في الإبهام كغير ومثل إذا أريد بهما مطلق المماثلة والمغايرة لا كما هما
 انتهى قال أبو البقاء إذا أريد بغیر المغايرة من كل وجه تعرفت بالاضافة كقولك
 هذه الحركة غير السكون وإن أريد بها غير ذلك لم يتعرف لأن المغايرة بين الشئين
 لا يخص وجهها بمسند انتهى فجعل المقتضى للتعريف وقوفهما بين متضادين
 وبه قال السيرافي وفيه نظر لأنه قال أبو حسان في الارتشاف وزعم السيرافي أن غيرا
 يتعرف ويجعل من ذلك غير المغضوب عليهم انتهى وقال أيضا اضافته غير
 ومثل غير محضة وإن كانا مضافين إلى معرفة يأ ولأن بكرة نحو لا أبك ورب رجل
 وأخيه ٩ ومن العرب من يجعل أخا وأبا مضافين إلى معرفة نكرتين هذا مذهب
 المبرد قال أن غير لا يتعرف بحال وذهب ابن سراج إلى أن المغايرة والمماثل إذا كان
 واحدا كان غير ومثل نكرتين وإن اضيفا إلى معرفة وجعل من ذلك غير المغضوب
 عليهم وممرت بالجامد غير المتحرك انتهى أقول يؤيد قول السيرافي قول ابن مالك

٧ انما قيد بمعنى الحال لأن اسم
 الفاعل إذا كان بمعنى الماضي
 تكون اضافته محضة غالبا
 نحو أنا قاتل غلامك بالاضافة
 وانما قلنا غالبا لأن عند البعض
 يكون بالاضافة مطلقا بمعنى
 الماضي وبعدم الاضافة يكون
 بمعنى الاستقبال نحو قوله
 تعالى أتى فاعسل ذلك غدا
 وهذا ليس بمطرد لأن قوله
 تعالى كل نفس ذائقة الموت
 وأنا مرسلوا النافذة ولو ترى
 أن الجرمون ناكسوا رؤسهم
 وغير محلي الصبغة مضاف
 مع أنه بمعنى الحال أو الاستقبال
 قال سيبويه في هذه الأمثلة
 أن العرب يستخفون التنوين
 والتنوين ولا يفسر شئ من
 المعنى ويجعل المفعول المكف
 المنسوخ من الاسم انتهى
 ملخصا وكسدا غافر الذنب
 وقابل التوب ٨
 ٩ وجه التأويل بالنكرة
 في لا أبك ورب رجل وأخيه
 وكما ناقة وفصيلها وجاء وحده
 لأن لا لا تعمل في المعارف
 ورب وكما لا يجز أن المعارف

والحال لا يكون معرفة فوجب
التأويل بالنكرة في هذه
المضافات إلى المعرفة فإن
قيل إن لادخل على المعرفة
في قول الشاعر ولا الحمد محمودا
ولا الصبر كاسب قلت هذا
محمول على الضمورية
ولا ينقاس

لا كما سبق في قول أبي البقاء واحد. قول ابن سراج على ما نقله الزركشي
بحث قال قال ابن السراج غير يجوز أن يقع صفة لمعرفة إذا كان مضافا إلى ضد
الموصوف بشرط أن لا يكون له ضد واحد نحو مزرت بالرجل الصادق غير الكاذب لأنه
حينئذ يعرف ومنه قوله لا يكون له ضد واحد نحو مزرت بالرجل الصادق غير الكاذب لأنه
الغضب ضد النعمة والاول هم المؤمنون والثاني هم الكافرون انتهى ويؤيد قول
أبي حيان ومذهب المبرم في المعنى قال لا تعرف غير بالاضافة لشدة ابهامها ويستعمل
غير المضافة لفظا على وجهين احدهما وهو الاصل ان يكون صفة للنكرة نحو قوله
تعالى كمال صالحا غير الذي كماله فعل والمعرفة قريبة منها نحو قوله تعالى صراط
الذين اتعت عليهم غير المغضوب لان المعرفة الجنسية قريب من النكرة ولان غيرا
اذا وقعت بين ضد بن ضعف ابهامها حتى زعم ابن السراج انها حينئذ تعرف
ويرد الاية الاولى انتهى قال السيد السند في شرح المفتاح قوله غير الحقيقي صفة
للموصف اما على انه بمعنى النكرة كالخمار واللثيم واما لان غيرا تعرف ههنا بالاضافة
لاشتهار الوصف الذي نحن فيه بمعايرة الحقيقي وقدم مع الحاجة من تعريف غير باللام
مع كونه مضافا وان كان نكرة عند الاضافة ولم يوجد ذلك ايضا في كلام العرب العربا
بل في عبارات بعض العلماء فانهم جعلوه بمعنى المغاير انتهى قال ابن الوحي في
ذهول عن الاصل المقرر عندهم وهو منعه من دخول اللام على غير وان لم يصف
قال الحريري قول بعضهم فعل الغير ذلك نحن انتهى فيه نظرا فتأمل حاصل
ايراد صاحب المعنى ان غير اضيف الى الذي كانوا يعملونه وهو صفة الصالح
كانه قبل الطالح فوقع بين الضدين مع انه صفة للنكرة واجاب عنه الزركشي
بان الذي كانوا يعملونه بعض الطالح فلم يمتص فلا يعرف انتهى والوجه الوجيه
في الجواب ان الرد الذي يرد عليه انما يتم على احد قوله اذا اعترف بان غير الذي
صفة لصالح فمن الجائر الله اعلم ان يكون بدلا من النكرة فلا يتم الرد فهذا الجواب
احسن مما قاله الزركشي وانت خبير ان اطلاق المصنف يشير الى انه اختار مذهب
المبرد واحد قولي ابن السراج وهو مختار ابي حيان والكل وجهة فان قيل كيف
يختار قول ابن السراج لكونه مناقضا لقوله الاخر قلنا لا تناقض في قوله لان احدهما
مذهب القوم والاخر مذهبه قال ابن عيسى اذا اضيف غير ومثل الى غير ممكن يعرض
الباء على القمع نحو مثل ما وغير ما وغير ان يكون انتهى وفي المعنى غير اسم ملازم
للاضافة في المعنى ويجوز ان يقطع عنها لفظها ان فهم معناه وتقدمت عليها كلمة
لبس وقولهم لا غير نحن انتهى فيه بحث لان ان مالک جوز لا غير بالضم واختم بقول

الشاعر * لمن عمل اسلفت لا غير تسأل * وقال ابن الحاجب في الآية بنوا غير على
الضم لما قطعت من الاضافة تشابهها بالغايات حيث قالوا لا غير وليس غير وتابعوا
في ذلك كثير من المحققين وفي المفصل حكاية لا غير وليس غير وقال الاندلسي واما
لا غير فان ابا العباس كان يقول انه مبنى على الضم مثل قبل و بعد واما ليس
فكذلك الا ان غيرا في موضع نصب على خبر ليس ويحكم ان ليس مضمر لا يظهر
لانه ههنا الاستثناء انتهى وذهب الشيخ الرضوي الى ان لاهذه اثني الجنس دون
العطف والمعنى في قولنا زيد شاعر لا غير لا غير زيد شاعر انتهى وذهب التفتازاني
في شرح المفتاح الى ان لاهذه للعطف وقال وثبتني غير بالضم ليكون المضارع
منويا كما في الغايات من قبل ومن بعد مع ماله من الشبه بالظروف في البناء وان يكون
حركته بناءية لا تغير بتغير المعطوف عليه تقول رأيت زيدا لا غير ومررت بزيد
لا غير انتهى وفي المقام تفصيل في النحو لكن لا يساويه المقام (قوله ويستعمل اسما) ^{لشابهته بينه وبين الاصل} وفي الارتشاف اصل غير ان يكون صفة واصل الا ان
يكون اسما ثم قد يحمل احداهما على الاخرى فيهما واصل فيها انتهى قال
الرحمشمري في المفصل الا غير يتعارضان معناه اما مقام الامقام غير في معنى الصفة
قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اي غير الله ولا يجوز ان يكون بمعنى
الاستثناء اعرفت في الكلام وقال الشاعر امر ابيك الا الفقدان ولهذا اوقال لفلان
على مائة الدرهم ان بالرفع يلزمه مائة تامدوا وقال الادريسي بالنصب يلزمه ثمانية
وتسعون لان الا في الاولى صفة قام مقام غير وغير اذا كان صفة كان تابعاً في الاعراب
الموصوف كما يقال مائة غير درهمين فان قام الامقام غير ظهر ذلك الاعراب
في الاسم الواقع بعده فيقال لفلان على مائة الادريسيان كما ان غير اذا قام مقام الا
يظهر اعراب الاسم الواقع بعد الا في لفظ غير تقول ما جاءني احد غير زيد
بالرفع وما رأيت احدا غير زيد بالفتح وما سررت باحد غير زيد بالجر انتهى
وفي الارتشاف واذا كانت الصفة تدور لكانه عندي مائة الادريسيان فهو
اقرار بالمائة فان قال الادريسيان فهو اقرار بثمانية وتسعين درهما انتهى وقد يقع
غير بمعنى لا ايضا فينتصب على الحال كقوله تعالى غير باغ ولا عاد اي من اضطر
جائعا لا باغيا وكذا غير ناظرين اناه وغير محلي الصيد فانتم حرم كذا في الزركشي
واما قيام غير مقام الا في الاستثنائية فتسأل ما قام غير زيد وجاءني غير زيد وقاموا
غير زيد وفي الارتشاف قال ويستثنى غير فقهر ما بعدها بالاضافة وحكمها حكم
الاسم الذي بعده الاتقول ما قام غير زيد وجاءني غير زيد تنصب وترفع على

الذهب للضمير في مذهب من اجاز ذلك او على مطلق البيان على ما مر وما جاني
 احد غير زيد ترفع وهو اخرج من النصب وما لاحد علم غير ظن فيحي فيسه لغة
 الخجاز ولغة تميم واذا اتى نصب ضمير على الاستثناء نحو قاموا غير زيد فالتصايب له
 عن اصحابنا كونه جاء بضمه بعد تمام الكلام كقولهم في المنصوب بعد الاوذهب
 السيراني وابن الباذش في انهما منصوبة بالفعل السابق وهي عند ابن الباذش
 شبهة بالظرف المبهم فكما يصل الفعل اليه بنفسه كذلك يصل الى ضمير
 وذهب الفارسي في التذكرة الى انها منصوبة على الحال وفيها معنى الاستثناء
 على ان غير يستعمل للاستثناء فيعرب اعراب الاسم التالي لا لافي ذلك
 الاسم فتقول جاء القوم غير زيد بالنصب وما جاني احد غير زيد بالنصب
 والرفع يعني يرفع غير حتما في نحو ما جاني غير زيد وتنصب حتما في نحو جاني
 القوم غير زيد اذا كان استثناء ويجوز الا مران مع رجحان الرفع على النصب
 في نحو ما جاني احد غير زيد وما جاني القوم غير زيد وانما اعربت غير باعراب
 تالي الا لان اصل ضمير من حيث كونه اسما جواز تحمل الاعراب ومن حيث كونه
 استثناء يقتضي ان يكون المسئلتي بعده منصوبا ليكون المعرف الجنس قريبا
 من النكرة مع انه مشغول بالجرا لانه مضافا اليه فيعطى اعراب المسئلتي الذي
 كان يستحقه لولا المانع المذكور وهو اشتغاله بالجرا نفس غير بطريق العارية
 لا بطريق الاصل فكانه صار غير من الامور التي تنسب منها الاسم بالاضافة
 اعراب المضاف اليه وكذا اذا جاء بعد الفعل او جلة اسمية لم يقع موقعها
 غير كذا في الارتشاف (قوله والفرق بين الاستعمالين بوجهين) اي الفرق بين
 استعمال غير صفة وبين استعماله للاستثناء بوجهين (قوله ان استعماله صفة
 مختص بالنكرة الخ) اقول انت عرفت ان هذا على مذهب المبرد واحد قولي
 ابن السراج واما على مذهب السيراني واحد قولي ابن السراج وتبعهما الزركشي
 فيجوز صفة للمعرفة بشرط المذكور كما سبق ويجوز بلا شرط قال ابو حسان
 في الارتشاف وفي البسيط جمهور النحويين على جواز كون غير تجري على المعرفة
 فكذلك الا والظاهر انها يقع فيما يقع غير الا في الموضع الذي لا يتقدمها موصوف
 سواء كان في النفي ام الاثبات منفردا او مجموعا منكر او معرفا على ما يفيد من التعريف
 ولما كانت غير من اخوات مثل يصح فيها التعريف صح جريها على المعرفة
 والنكرة وكذلك الابعناها تجري النكرة والمعرفة ويجوز فيها البدل كما جاز في غير
 وهل يجوز فيها الحال كما جاز في غير فيه نظروا اجازه ابن السيد انتهى كلام البسيط

٨ قوله نفس غير منصوب
 على كونها مفعولا ثانيا لمعطى

وشرط الوصف بالان يتقدمها موصوفها ولا يوصف الا بالوصف ولا يتصلاف غير
فلا يجوز في قام القوم الازيد قام الازيد ويجوز في قام القوم غير زيد قام غير زيد
ويجوز الوصف بها حيث يجوز البديل وحيث لا يجوز ومن المبرراته لا يجوز الوصف
الا حيث يجوز البديل انتهى كلام الارشاد في بيان ما بعده ذكره ان يكون مذكرا
المقام (قوله بخلاف الاستثناء) فان غير في حكم الاقارب ما بعده ذكره ان يكون مذكرا
والا فيكون مذكرا (قوله الثاني انه لو قال جاءني رجل غير زيد الخ) اي الفرق الثاني
بين ان يكون غير صفة واستثناء انه لو قال جاءني رجل غير زيد بالرفع وانما هذا
القيد اعتمادا على قوله الا في وهو جاءني القوم غير زيد بالنصب الخ وانما هذا
بالذكرة في الصفة لان غير لا يكون صفة الا للذكورة في زعمه كما في الا على
صاحب الضوابط حيث قال بوصف بها اذا كان المستثنى منه مذكرا نحو قام
كل احد الازيد فان قلت قام اخوك الازيد انما بالنصب ولا يجوز الرفع على
الصفة وهذا مختار ابن الجاحظ في كافيته حيث قال وبشرط في وضع الهمزة
غير ان يكون المستثنى منه وهو الموصوف جمعا مذكرا غير محصور بنحو قوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والحق ان غير والا يكونان وصفا للمعرفة والذكرة
قال الرخشري في شرح المفصل اعلم ان الفرق بين غير اذا كان صفة وغير
اذا كان بمعنى الاله اذا كان صفة لا يدل على حال المضاعف اليه كما يقال جاءني
القوم غير زيد فانه يدل على مجيء القوم ولا يدل على زيد لانفيا ولا اثباتا واذا كان
استثناء يدل على نفي مجيء زيد كما يقال جاءني القوم غير زيد فانه يدل على مجيء
القوم ونفي مجيء زيد انتهى وهذا معنى قول المصنف انه لو قال جاءني رجل غير زيد
الى قوله ربما يغفهم ان زيدا لم يجيء الخ وبؤيد ما قاله الرخشري ما قاله ابو حيان
في الارشاد نافلا عن البسيط كما سبق ويؤيده ايضا ما قاله فيه انه قال قال بعض
اصحابنا بوصف بها الظاهر والمضمر والمعرفة والذكرة وهو وصف يخالف سائر
الادوصاف انتهى فیه نظر الا ان يراد بالوصف عطف البيان لانه جاء بعينه
المضمر والمضمر لا يوصف وانت خبير ان قول المصنف بالنصب قيد اتفاق على
مذهبه وقيد احترازي على مذهب الرخشري لان الرفع جائز في هذا المثال
كما جاز النصب عنده (قوله سيما في العرف) اقول فيه بحث قال ثعلب بتشديد ياءه
ودخول لاعليه واجب ومن استعماله على خلاف ما جاء في قول امرئ القيس
ولاسيما يوم بدارة جليل * فهو مخفي * وذكر غيره انه قد تخفف وقد يحذف
الواو كقوله * ف بالعمود وبالايمان لاسيما * عند وقائه من اعظم القرب *

قال ابن جني يجوز ان يكون
مازائنه في قوله لاسيما يوم بدارة
جليل فيكون مجرورا بهما
على الاضافة ويجوز ان يكون
بمعنى الذي فيكون يوم مر فوما
لانه خبر مبتدأ محذوف
وتقديره ولا مثل الذي هو يوم
بدارة جليل انتهى وقال قوم
يجوز النصب على الاستثناء
وليس بجيد قالوا ولا يستعمل
الامسح الجحد ونص عليه
ابو جعفر احمد بن محمد النحوي
في شرح المعلقات واقتضاه
ولا يجوز ان يقول جاءني القوم
سيما زيد حتى تأتي بلا لانه
اكا لاستثناء وقال ابن يعرب
ايضا لامستثنى سيما الا معها
يجد وفي البارع مثل ذلك كذا
في المصباح

هذا شاهد على الامرين التخفيف وحذف الواو فعلى كلا القولين فلامساغ
 يجوز حذف الابل واجازة قول المص سمي بلا لا خطأ وسي في لاسمي اسم بمنزلة مثل
 لوزنا ومعنى وصيه في الاصل واو وثبته بيان ويستغنى عن الاضافة كما استغنت
 عنها مثل في قوله الشمس بالشر مثلان واذا اضيف الى ما لا يمكن فيه الاعراب
 تعرض البناء على القسح من اجل ما وضع ما وسمي على ما نص عليه ابو حيان في البحر
 والارتشاش وابن يعقوب في شرح المفصل وفي لاسمي كلام طويل في النحو فان رجع
 ثمة (قوله بالرفع اي برفع غير يلزمه درهم تام لانه حينئذ صفة الدرهم الخ) اي
 بالرفع صفة الدرهم فيلزمه درهم تام لان الدرهم موصوف مغاير للدنانير
 فلا ينقص من الدرهم قيمة داني لان وصف الشيء لا يكون مغاير له فهذا مغاير
 فلا يعتبر به (قوله وبالنصب يلزمه ثلثة الارباع من الدرهم لانه حينئذ اسئشاء
 فاللزم الدرهم الخارج منه داني الخ) اي اللزم من الاسئشاء ان يخرج من
 الدرهم قيمة داني فينقص الدرهم لان الدرهم والداني من جنس واحد فيصح
 الاسئشاء قال فخر الاسلام وكذلك لو قال لفلان على دينار غير عشرة دراهم
 بالرفع لزمه دينار تام وارنصبه فكذلك عند محمد وقال ابو حنيفة وابو يوسف لزمه
 دينار الا قدر قيمة عشرة دراهم منه انتهى ووجه قول محمد في لزوم دينار
 تام في النصب ايضا لان اسئشاء الدرهم من الدينار لا يصح عنده لانه خلاف
 جنس الدينار فلا يتناول الدينار فصار نظير اسئشاء الثوب من الدراهم وعندهما
 الدراهم والدينار جنس واحد فيصح الاسئشاء واعلم لا بد لك من معرفة الدينار
 من الذهب والفضة ومن معرفة الداني والدرهم والقيراط والحبة شعيرتان
 والدينار ست دنانير والداني اربع طسوجات والطسوج حبتان والحبة شعيرتان
 والشعيرة ستة خراذل والخراذل اثني عشر فلسا والفلس ستة فينيلات والقتيل
 ستة نقيرات والنقير ثمانى قطيرات والقطير اثني عشرة ذرة هكذا نقل عن
 ائمة المتقدمين والدينار بسبعة اهل الطراز عشرون قيراطا والقيراط خمس
 شعيرات فالدينار عندهم مائة شعيرة والدينار بسبعة اهل سمرقند تسعة عشر
 قيراطا وخمس قيراط وهو ستة وتسعون شعيرة والدرهم على نوعين احدهما
 ان يكون وزنه ثلاث ارباع وزن الدينار بسبعة اهل سمرقند فوزن سبعة دنانير
 ونصف دينار عندهم مثل وزن عشرة دراهم لان عشرة دراهم سبعة مائة
 وعشرون شعيرة وكل درهم اثنان وسبعون شعيرة وكذلك وزن سبعة دنانير
 ونصف دينار وسبع مائة وعشرون شعيرة وهذا النوع من الدرهم ايضا

سبعة دنانير غير دنانق الدرهم ذلك طسوجات مثل الدنانير
 والنوع الثاني وهو ان الدرهم عند اهل الجبل اربعة عشر قيراطا والدرهم
 سبعون شعيرة فوزن سبعة دنانير عندهم سبعة عشر شعيرة فذلك سبعة دنانير عندهم
 مثل وزن عشرة دراهم ويسمى هذا وزن السبعة واسم هذا وهو ان الدرهم
 في زمن عمر رضي الله تعالى عنه على ثلث مراتب احدها عشرون قيراطا والثاني
 يتنازعون في مبالغاتهم ويختلفون في معاملاتهم فشاور عمر رضي الله تعالى عنه
 مع اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في ذلك واجتمع رأيهم على ان عمر
 رضي الله عنه يأخذ من كل نوع ثلثه وقد ر وزن الدرهم على مجموع ذلك
 فاخذ عمر رضي الله تعالى عنه ثلث العشرة وثلث العشرين وثلث التي عشرون
 مجموع ذلك اربعة عشر قيراطا فجعل وزن الدرهم اربعة عشر قيراطا ووزن
 وزن الدينار عشرون قيراطا على حاله فيكون وزن عشرة دراهم مثل وزن
 دنانير ايضا لان عشرة دراهم مائة واربعة عشر قيراطا وسبعة دنانير اربعة عشر
 واربعون قيراطا فالدرهم سبعة اعداد الدينار والدينار مثل الدرهم ومثل
 ثلاثة اسباعه في الوزن كذا في شروح البردوي فعلى هذا خرج
 كون الدنانق ربع الدرهم فلما زاد ابو جعفر ربع الدرهم
 على الخراج في زمنه سمي بالدنانق
 كذا في شروح المكشاف

كل الجلد الاول من هذه الحاشية الشريفة بعونه تعالى
 وبله الجلد الثاني منها





MUSLIM UNIVERSITY LIBRARY
ALIGARH

This book is due on the date last stamped. An over due charge of one anna will be charged for each day the book is kept over time.

خ ۲۴۲۲
ج ۱

12

44

594531

الحاشية على المرأة من اصول الفقه

[illegible]